JUAN DAVID GARCIA BACCA

ENSAYO DE CATALOGACION ONTOLOGICO-FUNDAMENTAL DE LOS SENTIMIENTOS

Nota: Este capítulo es parte de la *Ontología fundamental*, obra en preparación por el autor.

Los paréntesis (— . —) indican las referencias del texto a otras partes de la obra.

No ha creído necesario el autor declarar propiamente ciertos términos y frases, pues el contexto mismo del trabajo se encarga de dar de ellos suficiente aclaración.

GRUPO A.

SENTIMIENTOS PARTICULARIZADOS Y PARTICULARIZABLES

Entendemos en una primera aproximación por sentimientos particularizados y particularizables los sentimientos que la ineidad ha improvisado o inventado para tratarse con objetos especiales, en cuanto particulares, prescindiendo de su contenido, esencia, definición, caracteres, es decir: de su *qué es*, vinculándose sólo a su *que es* o realidad. Y distribuímos este grupo A en dos subgrupos, A. 1 y A. 2, comprendiendo el primer grupo los sentimientos particularizados y particularizables que vinculan o unen positivamente sentimientos con objetos, de cualquier tipo; el grupo A. 2 indicará los tipos de sentimientos de "*des*"; de *des*prendimiento, *des*apego... de cada objeto en especial, sea el que fuere desde el punto de vista de su esencia, definición, eidos... Esta división se aclarará suficientemente con los ejemplos.

SUBGRUPO A. 1

SENTIMIENTOS PARTICULARIZADOS CON FUNCIÓN DE "IN"

A. 11. 11) *Porfiar, porfiado, porfía.*

Este sentimiento se nos da con los caracteres siguientes más importantes: a) con intento de *doble seguridad: interior,* y sobre el objeto externo, seguridad de intento o intención, aunque no haya motivos objetivos para estar seguro. Uno puede ser un

porfiado, ensayando una vez y otra las cosas seguras (porfiar en abrir un cerrojo) o las inseguras (porfiar por investigar una sospecha); porfiado en el intento de demostrar un teorema del que consta que es verdadero por criterios indirectos (porque así lo dicen las obras técnicas)..., porfiando úno en demostrarlo por su propia cuenta, a su manera, o porque no le sale la demostración; o *porfiar* en demostrar lo que se dice que es indemostrable (porfiar en demostrar el movimiento continuo, la cuadratura del círculo), o porfiar en demostrar lo que aún no se ha demostrado (v. gr., el teorema de Fermat) o cualquiera gran cuestión de filosofía, teología... Ese sentimiento de *ser porfiado, estar porfiando* comienza, pues, por presentarse cual intento de *asegurarse* el sujeto en el objeto; b) pero puede tomar además el matiz de porfiar por el gusto de mostrar seguridad, aun en lo inseguro mismo (mantener el hito, mantener y no enmendar), llegándose a ser un porfiado, a trocar la porfía en *estado*, en actitud *pre*via frente a todo lo que se presentare: ser porfiado en opiniones políticas, religiosas, científicas, trato corriente...

El porfiado inventa un modo o sentimiento de seguridad o aseguramiento interior, independiente hasta cierto límite de lo externo; pero el objeto o los temas sobre que se porfía entran como constitutivos remotos o próximos, remotos al menos, de la actitud o temple *(Stimmung)* de porfía.

c) La porfía o el sentimiento del porfiado en cuanto tal no deja vinculado ni un momento al porfiado con su objeto o término actual; cada acto de porfía, precisamente por ser de porfía, deja abierta la posibilidad real de la repetición de tal acto; la porfía se nos da como particularizable en actos, como renovable; y esta renovación o repetición es específica de la porfía, aunque no prefije la porfía el número de tales actos, señalando cuántos actos hace falta para ser porfiado, como, a la inversa, la esencia de elipse determina que sólo puede tener dos focos, y un centro la circunferencia, y tres vértices el triángulo, y un género próximo y una diferencia el hombre o cualquier objeto definible.

La porfía no descubre, ni está hecha para descubrir, la esencia o verdad de cosa alguna, su *qué es;* pero descubre propiamente el *intento* real de asegurarse, y puede descubrir la seguridad del

objeto (su resistencia a la porfía: así resiste un candado al porfiado que intenta poner a prueba su seguridad, un teorema indemostrable pone de manifiesto a la porfía del entendimiento voluntarioso que no es demostrable...), es decir: descubre el *que es,* la mayor o menor *realidad* del objeto.

d) La porfía y el estado de porfiado en actos es un sentimiento de tipo particularizado y particularizable, es decir: hecho para desvelarse y actuar sobre objetos sueltos.

e) La porfía puede tomar mil formas: se es porfiado en la *afirmación,* en la *negación,* en la *duda,* en la *sospecha,* en un *darse por enterado...,* etc.

"*Cuando él no lo crea, juraré yo; si él jurare, tornaré yo a jurar; si porfiare, porfiaré yo más; de manera que tengo de tener la mía siempre en el hito, venga lo que viniere*" (*Don Quijote,* II, 10).

f) Pero es claro que tal intento de aseguramiento procede de la ineidad: de la realidad capaz de asegurarse por modo original, por los dos modos originales básicos ya descritos, de los cuales la porfía es únicamente un submodo original y nuevo, que surge (Ursprung) en la ineidad al hallarse frente a los objetos o frente a lo otro.

Por tanto, la porfía descubre o es ese mismo descubrimiento original de la variedad de modos de mi "*que es*", de mi realidad y firmeza, y es descubrimiento también del "*que es*" o de la firmeza de los objetos sobre que se porfía, y que resistan a la porfía o sucumban a ella.

A. 11. 12) *Ahinco, ahincadamente, hincarse en, afincarse.*

Así como la porfía no intentaba, en el programa o plan intrínseco de su constitución, quedarse clavada en el objeto, fija, sino repetir su constitutivo intento de notar la resistencia o no resistencia de su realidad, el *ahinco,* afincarse, del *figere* latino, encierra por el contrario los siguientes caracteres: a) Obtener sensación de seguridad interior sobre objeto seguro en cuanto seguro y asegurador. La porfía puede, a veces, tener por término y

meta propia el afincarse en el objeto, si se notan su seguridad y la resistencia de su *que es* a los intentos o experimentos porfiados en contra. b) Se ahinca o afinca úno en objetos determinados y particulares, de modo que el ahinco es sentimiento particularizado y particularizable; más aún, para afincarse es preciso conservar la unidad de dirección del sentimiento; se ahinca uno en el *mismo* objeto, y cuanto más pueda, en su mismidad. c) La meta final o propósito implícito y actuante en el ahinco es *quedarse* clavado, remachado, fijo y asegurado en el objeto. Tiene, pues, el ahinco una intencionalidad sentimental con *meta* o término final de suyo.

e) El ahinco y el estado propio de *afincamiento* puede sobrevenir a la ineidad ante cualquiera clase de objeto. Así, son manifestaciones del sentimiento de ahinco: clavar, *remachar;* cerrar-*cerrar con cerrojo,* con cerrojo de cerrojo; aseguro y *reaseguro;* ver-mirar-*clavar los ojos;* tocar-*agarrar;* mano y *puño;* propiedad y *finca;* constancia en la práctica de un valor; constancia en un trabajo hasta dejarlo asegurado y listo...

f) El ahinco puede llegar a estado estabilizado, casi a estado de realidad de ente simple. Así ver, mirar y remirar hasta *quedar encandilado;* pensar en un tema hasta que resulta *idea fija, manía...;* embobamiento, ensimismamiento, absorto..., son modos del sentimiento de *ahinco.* En especial: son el *estado final* del ahincamiento, cuando se acerca al límite de asegurarse o sentirse seguro en la seguridad del objeto. De modo que la intencionalidad de cualquier orden admite, como iremos viendo, potenciaciones como atención, porfía, ahinco... que pueden terminar, y es una de las maneras originales y terminales de sentirse seguro en la seguridad del objeto, en su *que es,* sin preocuparse del *qué es,* o sin que se nos esté dando el *qué es* —pues porfía, ahinco... más bien lo ocultan—. La intencionalidad hacia lo otro —tenga o no la forma de objeto (Gegenstand), abjeto (Entstand)—, tiene un *término* en que desaparece el *qué es* y queda únicamente un *que es:* la ineidad en fusión sentimental con el *que es* o realidad del objeto (sea material o no) (— . —).

g) Tanto la porfía como el ahinco proceden en la misma dirección y con repetición homogénea: sobre todo el ahinco. Se

porfía sobre el *mismo* objeto, en cuanto mismo, y suele porfiarse repitiendo (homogeneidad) machaconamente los mismos procedimientos (golpes de martillo, afirmación, negación, repulsa...); la repetición propia de la porfía suele ser por actos sueltos y discontinuos, mientras que la repetición propia del ahinco es por continuidad aproximada; de ahí el predicado de *constante*.

A. 11. 13) *Insistir, insistente, importuno, importunar, enderezar, adeliñar, encarrilar, acosar, acorralar...*

Este sentimiento o *estado* (que será la palabra final que introduzcamos por razones que se irán notando, aun antes de señalarlas explícitamente) que "el *ser-que-está* siendo lo que es" (Dasein) inventa imprevisiblemente, presupone un objeto *como firme* o está presuponiendo la firmeza del objeto (material, idea, valor...). Insistir tiene igual raíz, por su componente de *sistere,* que el ἵστησι griego: de ahí ἐπι-στήμη, episteme, ciencia: apoyarse en firme (στήμη) sobre lo firme (cf. Platón, *Cratilo,* 437), por contraposición a εἰδέναι, que enfoca la ciencia por su aspecto objetivo, por los componentes de *qué es* (εἶδος) la cosa o ente. *Importuno* indica por su raíz, *in-portus,* la dificultad para llegar a puerto (portus), a la vez que la insistencia para intentar entrar y quedar a salvo de tempestades, accidentes adversos... Veamos algunos matices de estos sentimientos o estados del *ser-que-está* (Dasein).

a) La insistencia (importunidad) incluye la tendencia sentida a asentarse, obtener algo, llegar a algo... *a pesar* de variabilidad, dificultades, arbitrio, destiempo; matiz claro en importuno, importunar, pelmazo, extemporáneo. Este componente de *contra,* de *a pesar,* dentro de la intencionalidad general de la *insistencia* que es, como en porfía y ahinco, *hacia* objeto seguro (o para asegurarse de su seguridad —porfía—; o para asentarse en su seguridad, presupuesta —ahinco—) es característico en el sentimiento que tratamos. Puede uno insistir en sus opiniones, insistir en sus creencias, persistir en sus modos de pensar, etc.

b) La insistencia en cuanto tal (y digo *en cuanto tal,* pues doy una significación estricta a la palabra, a pesar de que en el lenguaje ordinario pudiera trocársela a veces por porfía y ahinco

—aquí tenemos que violentar algún tanto el lenguaje para designar por *una* palabra *un* estado—) suele proceder por actos temporalmente discontinuos, con la discontinuidad del *destiempo*, a destiempo, fuera del momento oportuno (καιρὸς), contra el valor de la oportunidad. El matiz de *contra* y a *pesar* que interviene en la insistencia, importunidad... introduce una cierta discontinuidad en su actuación.

c) En la importunidad y la insistencia, aunque todavía estén centradas cual la porfía y el ahinco, en el *objeto*, comienza por revertir la dirección hacia el sujeto: se importuna o se es importuno *en vistas* (Umwillen) *de sí*, de un proyecto de úno. No importuna úno para que al *dos más dos* se le dé por predicado *igual a cuatro*. Se importuna *para sí*. Se insiste *para* que quede claro (para uno u otro), *para* que no haya lugar a dudas, *para* que conste, *para* que se me dé constancia, *para* que no se me escape...

d) La repetición incluída en la insistencia e importunidad puede ser homogénea o inhomogénea; y así será sobre todo en la *importunidad —repetir oportuna e inoportunamente, mantener contra viento y marea, mantenerla y no enmendarla...*

e) Son metáforas características de este *estado* las de *acosar*, perseguir insistentemente, oportuna o inoportunamente, seguir el *curso* o calle hasta coger en un lugar cerrado una cosa, sin escape. Acorralar (corral), meter en corral... La insistencia o importunidad suele tener *curso ondulante;* la porfía y ahinco, unidireccional y rectilíneo, diciéndolo metafóricamente también.

Tanto insistir como importunar, acorralar, acosar... se dirigen preferentemente al *que es*, a la realidad de las cosas, a su firmeza.

A. 11. 14) *Afición, aficionado, aficionarse a, encapricharse por...*

Se trata también de un sentimiento particularizable, dirigido a objetos especiales: aficionarse a matemáticas, aficionarse a personas, aficionarse a la caza, aficionarse al juego...; y tiene como caracteres los siguientes: a) si damos a aficionarse la fuerza que tiene por su etimología: afficere, *facere ad*, aficionarse incluye descubrir que el objeto de la afición está hecho (facere) para

(ad) mí, para mis deseos, gustos, preferencias, caprichos... —"a medida de mis deseos", como dice la frase corriente; "me viene de molde", me viene que ni hecho para mí.

Igual valor tiene la frase "se me aficionó": me halló hecho a medida de sus deseos ideales... Son frases metafóricas del mismo sentimiento: estar hecho de molde para, hecho a medida de, me viene de perlas... En lo cual se puede notar que, continuando siempre con el supuesto común a este estado o sentimiento, a saber: que el objeto de que se trata es constante o se mantiene firme frente al sentimiento, y que el sentimiento está particularizado o vinculado a él en particular, se acentúa la reversión de la dirección hacia la ineidad. En la afición el hombre va notándose como *medida de las cosas*, con un matiz de concordancia entre los sentimientos o lo sentido como de "uno" ("mis" ideas, como ideales; "mis" gustos, como míos...) y un objeto que se nota estar hecho a mi medida, según yo en cuanto molde. Nos hallamos ante un caso de *verdad sentimental* de tipo individual, con intencionalidad egocéntrica y egométrica.

b) Pero aficionarse no es *darse a*, como en el amor, en que el otro es la medida o norma. De aquí que la afición no ate tanto como el amor, al objeto correspondiente. Descubre, pues, el sentimiento o estado de afición una doble ligadura, de sentido opuesto: *hacia el objeto*, en el que descansa, como en el ahinco; y *hacia el sujeto*, con el que el objeto tiene que concordar (Stimmung) o ponerse a tono (sentimentalmente).

c) Kant habla de *affizieren*, de afinidad de los objetos. Heidegger ha sabido interpretar delicada y exactamente este sentimiento, con función que denominaríamos transcendental, pues descubre no sólo el objeto, sino su conveniencia *sentimental*, su *estar a tono* y en *el mismo tono* que el sujeto. Y por estar ya a tono podrá cada uno, sujeto y objeto, *entenderse:* ostentar al sujeto lo que al sujeto interese según el número de formas a priori que posea como suyas. Por tanto, en principio todo lo que en ellas se pueda presentar o todo lo que ellas puedan presentar interesa al sujeto, pues son *de él*. (*Kant und das Problem der Metaphysik*, págs. 23, 77; más adelante elaboraremos como se merecen estos materiales y primeras indicaciones.)

Sobre este preentendimiento o precomprensión sentimental que se nos da en la *afición* se fundará la posibilidad de que los objetos nos *afecten realmente*, nos interesen, e interesen a las funciones de *relación* de que dispone o de que se halla disponiendo la ineidad; y por complicaciones o potenciaciones de la *afición* se podrá llegar a la *afinidad* de todos los fenómenos, a una unidad sujetivo-objetiva de ellos en *mundo:* en conjunto global (Inbegriff) de todo lo que *me interesa* (Umwillen).

Sobre la afinidad o afición se desplegará en el estado cotidiano la coafinación, o coadaptación, o acoplamiento (Bewandtnis) propia del mundo *instrumental,* como veremos más adelante. El *aficionarnos* hace posible, realmente —con realidad de "*que es*"—, que nos afecten las cosas, que no nos pasen desaparcebidas, y que descubramos su afinidad con nosotros, o sea: el que estamos realmente, con realidad de sentimiento y estado, en el mismo *tono de realidad,* en el mismo universo de ente.

A. 12. 11) *Rendirse, rendido, darse...*

Rendirse, rendido, darse... es un *estado* de nuestro ser, o de ser lo que somos, caracterizado por los matices siguientes: a) rendirse es, etimológicamente, red-dere, *rem dare;* dar una cosa. Rendirse es darse por vencido; y en sentido sujetivo o de ineidad, vencer es vencer para que el vencido *se dé* por vencido. Así, para intimar una rendición decimos "*dése*" sin más. Este matiz de *darse,* de espontaneidad interior, de *Ursprung,* es el que estamos haciendo resaltar. Se dice: rendirse a la evidencia, rendirse a las razones, rendirse a discreción, rendirse incondicionalmente, caer rendido de fatiga, de sueño... Lo que úno *da* al rendir*se* es el *se,* la ineidad; y la *da,* regala, a las cosas, porque, siendo el estado de ineidad superior al de simple ente, ningún ente simplemente tal tiene derecho sobre un ente que esté en estado de ineidad; ninguna razón objetiva, ningún número, figura, idea, valor... por ser tales tienen derechos o están de suyo, en el mismo orden y *tono* (Stimmung; sus voces, Stimme, no pueden ir concordes) con la ineidad. Con un lenguaje teológico: ningún ente simple puede hacer méritos estrictamente tales (de

condigno) o latamente tales (de congruo o congruidad) para que la ineidad haga de él *objeto* o *abjeto*, lo levante a *término* de su voluntad, a *meta* de sus deseos, a *material* de sus proyectos...

La ineidad es la que *da* posibilidad, accesibilidad, a los entes; y tal *darse* la ineidad a las cosas es un *rendirse:* darse a la evidencia, darse a lo que viniere, darse a razones, rendirse a las exigencias de los valores, rendirse a la necesidad (hacer de la necesidad virtud)...

Esta manera de *estar siendo* nuestro ser: la de estar *dándose*, sin méritos de las cosas a las que uno se da, es la raíz que hace realmente posible las abstención fenomenológica y transcendental, la duda metódica, toda clase de abstracción...

La *epoqué* incluye un *no darse* a la evidencia, a las razones, a las negaciones; *no darse a* ponerse ni a poner nada. Este *darse* o no darse es la forma castellana de expresar la *libertad* de la ineidad, es decir: su transcendencia o elevación sobre el orden del ser. Y por ser de *otro* orden, ninguna cosa del inferior puede de suyo influir en ella, nada se puede sacar de ella si ella no *se da*. Pero por el mero hecho, imprevisible y libre, de *darse* la ineidad a un ente, a una cosa de orden inferior, *se rinde;* es decir, desciende de nivel, se pone al nivel de los simplemente entes.

El *darse*, este estado en que ponemos nuestro ser, *hace posible realmente* el que las cosas se nos den; mejor, el que tengan que presentársenos, pues ellas no tienen posibilidad auténtica de *darse*. Pero si en el universo en que nos hallamos, y al que podemos darnos o no darnos, se encontraren otras ineidades, para que ellas se nos presenten no bastaría con que les *demos* posibilidad de acceso, o *nos demos*, si ellas además, por otros actos de espontaneidad de su ineidad, no *se nos dieren* o rindieren. De ello trataremos más adelante (—.—).

La ineidad, como veremos, *se ha dado a sí misma*, ha inventado y creado para sí, un conjunto de condiciones de posibilidad con que *dar* a los entes ocasión sistemática de que se presenten y le presenten lo que a la ineidad interesa. Kant denominó tales inventos (Ursprung) de la ineidad o conciencia —inventados para *dar* a las cosas posibilidades especiales de acceso a la ineidad, ac-

ceso que ellas no se merecen ni de suyo pueden tener—, *formas a priori y categorías*. En este sentido la intuición y el entendimiento son "*gebend*", como dice Heidegger (*Kant und. P. der Metaphys.*, pág. 27), y llegan a *dar* cierto contenido (was) a la provisión de ente de los entes; por esto el conocimiento, en virtud de ser un acto de *dación*, o regalo, es *sintético:* pone algo a las cosas. Y ya indicamos que los aspectos reales de objetividad y abjetividad son resultancias imprevisibles, sobrenaturales, efectos graciosos que la ineidad saca de las cosas, de su potencia obediencial, no de su potencia natural.

El rendimiento consiste en que la ineidad, toda ineidad, para sentirse real es preciso que frente a ella se dé un *material*, pues, como vimos (— . —) una ineidad absolutamente creadora de que dependieran tánto tánto sus efectos que no pudieran conservarse ni ser lo que son por sí mismos, no daría al creador la impresión de que ha hecho algo. E inversamente: esa impresión interior, invento de la ineidad, que es *estar dándose a, rendirse a,* deponer la ineidad su programática soledad absoluta, nos revela que somos entes entre entes, dependientes de su realidad como de material real para sentirnos reales.

Una vez más, rendirse, rendido, dado a, entregarse o entregado... son sentimientos o estados de nuestra realidad que nos descubren primariamente y propiamente nuestro *que es* en conexión con el *que es* de las cosas.

b) Estudiemos más en especial la actuación y presencia real implícita de este "darse", o sentimiento de entrega, en el fenómeno general del conocimiento, lo cual no será sino preparar el camino para el planteamiento riguroso posterior de éste y otros problemas.

b. 1) En el conocer propio de la *ineidad* —es decir, el que proviene de inseidad ontológica en primera y segunda potencia— interviene un *darle a uno la gana de conocer*, es decir: *darse a lo que sea*, o a lo que es la cosa. No se trata de un simple *Gegenstehenlassen* (término de Heidegger, en *Kant und d. P. d. M.*, pág. 63, "*Endliches Wesen bedarf dieses Grundvermoegens einer entgegenstehendlassenden Zuwendung-zu...*"), de

una simple obertura, de un descorrer el telón, hacer plaza a las cosas, sino de un darle a uno la gana, y además darle a uno la gana especial de *darse a lo que sea,* estar a lo que viniere. Contingencia doble del conocer.

b. 2) Por darle a uno la gana de darse a lo que sea, se prefija un centro, un "aquí", -en-mí, donde me las den todas. Conocer, o ponerse a conocer, es ponerse en plan de campaña, a campo raso, a lo que venga. Egocentrismo.

El "aquí" donde se da campo a las cosas, a lo que sea, para que se presente o me lo presenten puede tomar la forma de categorías, formas a priori, ideas innatas...; la forma *concreta* de *dar campo* a lo que sea, constituirá otro *dato* o hecho a estudiar posteriormente. No se trata, pues, en el darse peculiar al conocimiento de un simple darse, abrirse, o rendirse incondicional, sino darse a lo que sea dándole campo, prefijando una especie de lugar abierto en que se manifiesten a él. A este *estado,* o sentimiento de dar campo *a lo que "sea"*, llama Heidegger *(ob. cit.,* pág. 68) *"Urbegriff"*, concepto primigenio, o estado primigenio y primitivo del concepto. *"Das Gegenstehenlassen von... ist demnach der Urbegriff und, sofern das begriffliche Vorstellen dem Verstande zugesprochen wird, die Urhandlung des Verstandes."*

Cada concepto especial, por su componente de universalidad, delata un modo especial de dar un especial campo a ciertas cosas; así el concepto de *hombre* toma forma universal, porque la ineidad se sirve de él para *dar campo* a las cosas que sean hombres a fin de que se me manifiesten como tales; y si el concepto de circunferencia posee universalidad, no es porque él la tenga intrínsecamente, sino porque la ineidad ha hecho de él *campo* abierto donde se le den o presenten las cosas que sean redondas... La ineidad, pues, se rinde o da con condiciones, generalísimas o generales ciertamente —comprensión y extensión de los conceptos, a priori o no—, pero con *condiciones,* pues no puede descender a ser una cosa entre cosas, sino que su ser entre ellas es un *estado* (más o menos complejo) de su ser. Y es lástima que Heidegger no pueda emplear un verbo equivalente inmediatamente al *estar* español, pues el uso en él de *sein* queda sometido, para nosotros, a la ambigüedad de si hay que entenderlo por *ser* o por

estar (Sein inmitten, por *ser* entre o en medio, o por estar entre o en medio). Reservamos para más adelante el tratamiento detenido de la distinción entre *ser* y *estar* (— . —).

b. 3) El "aquí" donde doy campo a lo que sea, no es pura pantalla inofensiva, sino que en ella se compromete la ineidad o se juega su ser *(es geht um)*; nos va la libertad, pues terminaremos por *darnos*, por darnos por vencidos y convencidos, por afirmar y afirmar*nos* sobre la afirmación, por negar y afirmar*nos* en la negación, así nos cueste la vida, y aun nos dé por ser tal vez mártires o testigos calificados. Fase de asentimiento, dar la cara, encararse valientemente con...

b. 4) Cuando algo se presentare de hecho en el campo que le ofrezco como lugar de aparición para mí, se presentará como hecho a mi medida, es decir: *afín* a las categorías, formas a priori, ideas innatas, prejuicios; lo que se me presentare *me afectará, me interesará*, pues ya el proyecto mismo o contenido incluído en las formas a priori o categorías... está de antemano interesándome, o es manifestación de los tipos generales de interés o de los aspectos generales que me interesa presenten las cosas especiales.

Porque la ineidad está interesada en el espacio en cuanto tal, o está siendo lo que es "espacialmente", le interesará y *afectará*, y *se dará* por enterada de las cosas en cuanto espaciales y en el modo concreto que lo sean; porque la ineidad está en estado de ser ordenadamente, le interesa de antemano el orden, y así se dará con interés y se dará por afectada y enterada de lo ordenado que apareciere en sus categorías de orden... No deja, pues, la ineidad —cual si fuera una *dejada completa*, en abandono total, en descuido o dejadez íntegra— que se presente lo que quiera, sino *prefija* los grandes géneros de cosas que le interesan y pueden afectarla; y antes aún de que le afecten de hecho estará ya siendo, en principio o a priori, afín con ellas, con afinidad trascendental, es decir: afinidad no consecutiva, sino antecedente, que hará posible establecer la afinidad de *hecho* con tal o cual cosa.

"*Nos encontramos*, dice Kant, *con que el pensamiento de la relación de todo conocimiento a su objeto lleva consigo una cierta*

necesidad", consistiendo dicha necesidad en una oposición positiva (dawider) a que las cosas se nos presenten "a la buena de Dios", *aufs Geratewohl,* obligándolas por el contrario a priori a ciertos tipos de determinaciones. Por esto puede decir Heidegger comentando este pasaje de Kant: "*Im Gegenstehenlassen als einem solchen bekundet sich etwas was dawider ist*" (*ob. cit.*, página 68).

De ese "*nos encontramos con que*" (Wir finden) de Kant, a la *Befindlichkeit* de Heidegger (cf. *Sein und Zeit,* págs. 134 sig.) hay pocos pasos; se trata de lo que hemos llamado "estar" dándose a lo que viniere, dándole especiales ocasiones o campos de interés. La forma a priori de espacio, que, como veremos (— . —), es una manera de darse la ineidad a las cosas dándoles esa especial posibilidad que es presentarse espacialmente ordenadas, *resiste* (dawider) o se resiste a presentar todos los demás aspectos de las cosas —los espirituales, los ideales...—; pero se pliega dócilmente a todo lo espacial de las cosas, en todas direcciones, distancias... Esa afinidad, coafinación (Stimmung) sentimental o de *estado* es necesaria con necesidad de ineidad para que las cosas nos afecten y las sintamos, y afecten a nuestros sentidos, y no simplemente choquen o se toquen neutralmente, como debe suceder en los choques entre simples entes (cf. Heidegger, *Sein und Zeit,* págs. 55-56). Parecidamente, no basta con que las cosas del universo estén ordenadas si dicho orden no nos interesa o afecta: y que nos afecte sólo podemos hacerlo nosotros, dando posibilidad especial para ello; posibilidad especial, no abstracta, sino *afectable por* (las cosas) y *para* (nosotros), no cual esa otra posibilidad formal de la fórmula $(a + b)^2 = a^2 + 2ab + b^2$, de dar los casos $(1 + 1)^2 = 1^2 + 2 . 1 . 1 . + 1^2$, o el de $(1 + 2)^2 = 1^2 + + 2 . 1 . 2 + 2^2$, etc., casos que tal fórmula está haciendo neutralmente posibles, pero que no le afectan ni se da cuenta de que en tales casos esté cumpliéndose la ley que enuncia. En nuestro caso se trata de *darse cuenta* del orden: de orden espacial, temporal, causal..., y por tanto no basta con una posibilidad abstracta o formal, con una *idea* que tengamos o se nos presente, sino es

preciso que la posibilidad sea *afectable, sentible* como posibilidad para (nosotros) y para (las cosas).

Y eso de "posibilidad afectable", sentimentable o sentible, marca la distancia inconmensurable entre simple ser (Sein) y ser-que-está-siendo-su ser (Dasein): que *está* siendo la posibilidad, la realidad, la necesidad, y no simplemente es necesariamente, es posiblemente, es realmente. O como hemos dicho en otra parte, y trataremos de ello más detenidamente en su lugar (— . —), para que un ser con ineidad sea posible no basta con que sea formalmente posible, ni ónticamente posible, es preciso además que sea *sentimentalmente posible,* es decir: que el sentimiento o estado *afecte* a su ser y a todos los modos de su ser. Así una fórmula de álgebra, una fórmula lógica son entes simples; pero no tienen ineidad, porque no son intrínsicamente afectables, no tienen *afectos* ni *estados* de su ser.

En este sentido podemos decir que los hombres o la ineidad humana convierte en habitable el universo, o hace del universo mundo habitable, por los *afectos.*

Oigase un texto decisivo de Heidegger: "In-Sein meint eine Seinsverfassung des Daseins und ist ein Existenzial. Dann kann damit aber nicht gedacht werden an das Vorhandensein eines Körperdinges (Menschleib) "in" einem vorhandenen Seienden. Das In-Sein meint so wenig ein räumliches "Ineinander" Vorhandener, als "in" ursprünglich garnicht eine räumliche Bezie hung der genannten Art bedeutet; "in" stammt von innanwohnen, habitare, sich aufhalten; "an" bedeutet: ich bin gewohnt, vertraut mit, ich pflege etwas; es hat die Bedeutung von colo im Sinne von habito und diligo. Dieses Seiende, dem das In-Sein in dieser Bedeutung zugehört, kennzeichneten wir als das Seiende, das ich je selbst bin. Der Ausdruck "bin" hängt zusammen mit "bei"; "ich bin" besagt wiederum: ich wohne, halte mich auf bei..., der Welt, als dem so und so Vertrauten. Sein als Infinitiv des "ich bin", d. h. als Existenzial verstanden, bedeutet wohnen bei..., vertraut sein mit... *In-Sein ist demnach der formale existenziale Ausdruck des Seins des Daseins, das die wesenhafte Verfassung des In-der-Welt-seins hat."* (*Sein und Zeit,* página 54.)

Por esto Heidegger, al continuar la explicación de este mismo tema en *Vom Wesen des Grundes*, aducirá el texto de San Agustín: "*Mundus non dicuntur justi, quia licet carne in eo habitent, corde cum Deo sunt*": que los justos no habitan en este mundo, propiamente hablando, porque aunque habiten en él con la carne, con su corazón están en Dios. Es decir: el mundo se habita y hace habitable con los afectos. Y en otro texto allí mismo aducido por Heidegger: "*Llamamos Mundo a los que, por amarlo, habitan en él. Y ¿quiénes son ellos? — Son los que aman al Mundo, que los tales por el corazón habitan en el Mundo. Porque los que no aman al Mundo, están con la carne en él, mas con el corazón habitan en el Cielo.*"

Pero veremos inmediatamente que se da otro tipo de afectos, sentimientos o estados del ser, que son propiamente cósmicos, y además hacen de fundamento para estos sentimientos particularizables o particularizados (B).

b. 5) Fundamentalmente uno *se rinde*, se da, al "*que es*" o a la realidad de las cosas. Los aspectos propiamente objetivos, por muy evidentes que sean, no interesan sin más a la ineidad. No basta tener razón, decimos en castellano corriente; es preciso que *se la den a uno*. Cabe un dar razones, sin que se le dé a uno la razón. Y es que *darse*, rendirse a la evidencia, a las razones, incluye una invención original de la ineidad, un *estado* del ser que somos; y es más fácil rendirse al *peso* de las razones que al contenido de ellas. La distinción, por tanto, entre razones y rendirse a ellas (aunque sea por el rendimiento mínimo de *afirmarlas*) hace posible *sentimentalmente* procedimientos tales como la duda metódica, la reflexión transcendental, todos los tipos de abstracción, la epoqué... Al *darse*, o rendirse, lo que propia y primariamente se nota es el *que es* de las cosas, y la coafinación (Stimung) básica entre mi realidad y la realidad de las cosas *especiales* que estén presentes. Darse o rendirse a las cosas es *darse* para que en mí me las den todas, o se me den ellas en su realidad; por eso al *desinteresarnos* de su readidad, quedan reducidas a ideas simples, sin fuerzas para exigir afirmación o negación, o posición especial; así que la pura y simple presencia de aspectos objetivos proviene de que la ineidad no *se da*, o rinde a las cosas; y lo que en tal

estado de ideas o aspectos puros falta es precisamente el componente de *realidad*, de coafinación entre *que es* de las cosas y *que es* del sujeto. Por el "*y a mí ¿qué?*" surge ante la ineidad el puro aspecto (eidos) de las cosas. La posición y revelación puramente teórica es, de consiguiente, derivada, como admite ya Heidegger (*Sein und Zeit*, pág. 61), y no primaria, como sostuvo Aristóteles (*Metaf*. 980 a); y proviene del desinterés de nuestra ineidad real frente a las cosas, desinterés que afecta al modo de presencia de ese componente.

A. 12. 12) *Acuciar, estimular, azuzar; acuciado, aguijoneado...*

El *estado* de nuestro ser puede tomar y ha tomado de hecho una nueva forma de trato con los objetos, y en especial con su *que es: acuciar*. Un objeto nos *acucia* (nos acucia la necesidad de comer, nos acucian las ganas de ver, de oír...), es decir: no se contenta el objeto con hacer simplemente de objeto que está frente a nosotros, sino que se trueca en *aguja (acus)*, en estímulo (stimulus, punta, punto punzante), en aguijón; nos hace andar *azacanados* (de azacán). Tal matiz agresivo de la intencionalidad por parte del objeto proviene, en rigor, de la ineidad: de que nuestra ineidad primero se da o rinde a las cosas, a lo que haya o sea, y no sólo a lo que haya sin más; sino que, *segundo*, les da posibilidad para que su "*que es*" se vuelva o nos resulte agresivo, nos persiga como tábano, nos aguijonee cual avispa... Exponemos nuestra realidad ante todo; y además la reexponemos porque el *que es* de las cosas, descubierto por los sentimientos o estados anteriores, está coafinado ya con nuestro *que es*, y coafinado con un especial estado de pasividad, de rendimiento, de nuestro "*que es*", especialidad sentimental que podemos describir diciendo que se trata de una pasividad en trance de escabullirse de la realidad de los objetos, de un escapar sin acabar de escaparse de ellos, de un sentimiento complejo de interés y de desinterés, de darse y no darse; de darse haciendo así continua y renovadamente posible que se le den los objetos en su realidad y a la vez rehuirse y hurtarse de ellos. Este juego o renovación del interés por los objetos, precisamente cuando se nota úno estar desinteresándose de ellos, y

desinteresarse de ellos cuando úno nota que se está interesando en ellos, constituye la originalidad de sentirse acuciado, cual si fuera el objeto mismo el que, al notar el desinterés, interesado aún en el fondo, de la ineidad, se interesara él en el sujeto, no se diera por enterado del desinterés superficial y se guiara por el interés básico y constante del sujeto por el *que es* del objeto.

No tiene sentido decir: que el dos nos acucie para que digamos que es par, o que la circunferencia nos estimule a que digamos que tiene centro, o que la justicia nos aguijonee para que la practiquemos... Es el doble juego o sentimiento complejo de darse y negarse, rendirse y sublevarse el que hace realmente posible, con original realidad de original sentimiento, este tipo de trato de la ineidad con la realidad de los simples entes, que de suyo son absolutamente neutrales frente a semejante tipo de intencionalidad sentimental o *estado* de la intencionalidad.

Con esta invención de la ineidad en su coafinación con el *que es* continuamos dentro de la dirección general anterior: *objeto* firme, particular, particularizante de la ineidad; *ineidad* en trance de darse y negarse al objeto, es decir: con un intento ya de *desprendimiento* de él, por modo de actos sueltos, repetidos, que, con todo, no lleguen al total desprendimiento, al estado de *despego* de que se hablará inmediatamente (A. 2).

A. 12. 13) *Pertinaz, pertinacia; tenaz, tenacidad; obstinación, obstinado; terco, terquedad; empedernimiento, empedernido; constante...*

De nuevo clasificamos todos estos sentimientos de los estados de la intencionalidad desde el punto de vista "particularizable", forzando tal vez un poco la significación vulgar de estas palabras para designar así el matiz sentimental que intentamos hacer resaltar especialmente.

Son matices propios de este tipo de intencionalidad particularizable y de ordinario particularizada o repartida ya en objetos especiales:

a) El matiz de in-sistir sobre un objeto.

b) Volviéndose el *sujeto*, o la ineidad, duro, inflexible, de

piedra (empedernido), irreductible (al tipo de cosa simple). Es decir: el pertinaz *se da* a las cosas, a lo que sean, con la intención secreta mantenida y actuante de no darse él en cuanto tal, de no dejarse reducir a cosa, de no doblegar su original manera de estar siendo su ser; mas todo ello sin retirarse completamente de las cosas.

c) Este *estado* de la ineidad, *este estado de ser nuestro ser*, admite o ha inventado una serie ascendente de matices o sentimientos reales: constante, tenaz, pertinaz, terco, obstinado...; todos los cuales convienen en mantener nuestra realidad, en cuanto tal, en sus derechos de original modo de ser frente al modo de ser de los objetos. Y porque la ineidad, digámoslo así, está notando, al darse a los objetos, que pone en peligro su modo auténtico de realidad, como reacción *inventada* para tal peligro, formalmente imprevisible, se pone en estado de pertinaz, contumaz, terco, obstinado... Todos estos matices sentimentales pueden y suelen ir vinculados o fundidos con el ahinco, afán, porfía...; sólo que estos últimos no encierran en sí, *no están*, en modo de empedernimiento, de dureza interior, de inflexibilidad o irreductibilidad de la ineidad.

d) Esta serie de sentimientos de condensación o solidificación de la ineidad *frente a* los objetos, frente a un darse despreocupado a ellos, puede tener límites como *obcecado*, obcecación; ciego para el objeto, dándose de cabezadas contra su realidad bruta, que se descubre precisamente en y por el obcecamiento; el de *contumacia* (cum-temnere), despreciar por despreciar, haciendo que todo objeto rebote, cual en pared firme y de acero, en el sujeto, hecho *de piedra*, sin que nada pueda hacer mella en él.

e) Comienza a insinuarse en estos sentimientos, *inventos* de la ineidad, el tipo de sentimientos *nadificantes*, "ninguneadores", anonadantes, de que habla Heidegger en su *Was ist Metaphysik*. Y por esto caen en esta línea metáforas como testarudo, cabezudo, aferrado a, darse de cabezadas con, clavar con la cabeza (duro de cascos), encasquetársele algo a alguien, empecinarse...; todo ello con una pérdida de la intencionalidad clara y distinta, pérdida creciente por comparación con la que, en grado mayor o

menor, se halla en todos los sentimientos respecto del "*que es*". Pero, a la inversa, en toda esta escala va creciendo la impresión inmediata de realidad.

A. 12. 14) *Empeñarse en, empeño...*

Demos a estas palabras una fuerza especial para designar así con ellas otro modo de original refuerzo de la intencionalidad sentimental, del *estar* entre los entes un ser que está siendo su ser (Da-sein).

"Empeñar" significa, por su etimología latina, dar en prenda (pignus), pignorar algo propio. Se empeña la palabra de uno, se empeña úno en salir adelante en una empresa. Matices de este modo de *estar* entre las cosas son: a) conciencia de tener algo como *propio*, como prenda personal —palabra, casa, objeto de uso...; lo cual, desde el punto de vista de la ineidad, quiere decir lo mismo que estar siéndose la ineidad en segunda potencia, en posesión de sí frente a todo lo demás. En tal caso para *darse* a las cosas es preciso pignorar o hipotecar algo propio, empeñarse, ceder de intimidad, bajar de nivel—, todo ello por la *necesidad* sentida de tener que estar siendo lo que es *entre* cosas o entes de orden inferior, a fin de poder así sentirse real en ese mismo tipo superior de realidad.

Y así como se va a empeñar objetos a un Monte de Piedad, a una casa de empeño, cuando aprieta la necesidad de subsistir, parecidamente: la ineidad, consciente de su ser en sí, en segunda potencia, forzada por la necesidad de tener que sentirse real va a empeñar su realidad en las cosas, en el universo de los entes simples o de otros entes que le proporcionen la impresión inmediata de su realidad. *Empeñarse para sentirse real en el estado mismo supremo de serlo.*

b) Además, "empeñarse" tiene el significado de "*salir adelante con la suya*" cueste lo que costare; y se trata aquí de un tipo nuevo de constancia, pertinacia, terquedad..., propia de la ineidad en segunda potencia, mientras que los estados o sentimientos de constancia, pertinacia, terquedad, obstinación pertenecen al haber de originalidades propio de la ineidad en primera

potencia. En efecto, por la proximidad entre entes simples y "ente en primera potencia de estar lo que es" (Da-sein) pueden darse precisamente —y es comprobación a posteriori, no a priori previsible—, esos sentimientos semicósicos de em-pedernimiento, endurecimiento, encasquetamiento...; mas, al ponerse la ineidad en segunda potencia de sí, inventa esotros más sutiles de empeño y empeñarse, sin tener para ello que endurecerse, obstinarse, empedernirse... Pero una vez más —aunque después de inventados tales tipos de estar siendo la ineidad su ser entre las cosas pueda darse a todo ello una cierta racionalidad o explicación teórica coherente— no es posible —planteando la cuestión en abstracto: cuáles, cuántos y qué matiz tendrán los sentimientos de *estar* entre las cosas una ineidad que solamente se halle en *Primera Potencia,* y cuáles, cuántos, y aun si se darán sentimientos especiales para el estar entre las cosas de una ineidad en *segunda potencia...*— responder, pues se trata de datos dados por *invención.* Punto que no me cansaré de repetir. Con esta conciencia de pignorar y empeñar algo propio actúa precisamente la conciencia en plan trascendental; y es cuando puede ponerse con pleno derecho *(quid juris)* a demostrar *(deductio)* los peculiares derechos que asisten a una realidad como la suya, en segunda potencia de ineidad, para no estar entre las cosas como una de ellas, para no tener que adecuarse entitativamente con ellas, con el tipo de identidad ordinaria, ni quedar simplemente expuesta a lo que haya, sino para proyectar un *mundo,* pignorando, no vendiendo o cediendo definitivamente, su estado de ser-en-sí, a fin de hacer posible construirlo realmente y estar notando que realmente se lo construye; modo de *verificar, sin deponer* la propia dignidad, la revolución copernicana.

A. 12. 15) *Incentivo, atrayente, atractivo, seductor; des-fogarse, arrebatado, arrobado, vehemente, desalado, precipitado...*

Demos a estos términos una significación apropiada a nuestros intentos de ontología fundamental.

Todos estos estados de la intencionalidad sentimental pertenecen y son *inventos* de la ineidad en *segunda potencia,* mientras

que los tipos A. 11. 11, 12, 13, 14 son, preponderantemente, propios de la ineidad en primera potencia. Si empeñarse y empeño de sí es el modo original del estar la ineidad de segunda potencia entre las cosas, a fin de sentirse ella misma a sí misma real en tal estado superior de ser lo que es, el modo como a tal ineidad se presenten los objetos tomará matices propios, estableciéndose un equilibrio entre tal ineidad y tal especial presencia del *que es* de los objetos.

Con esta indicación previa pasamos a la descripción concreta.

a) Respecto de una ineidad en segunda potencia, que ya no se nota privativamente finita, sino elevada más bien por sobre las cosas, éstas no pueden presentar el matiz de objetos *con punta:* acuciantes, estimulantes (A. 12. 12), ni ella puede por su parte ponerse a insistir, ahinco, porfiar en los objetos (A. 11. 11; 11. 12; 11. 13) ni menos endurecerse, obstinarse (A. 12. 13) ni tan sólo aficionarse (A. 11. 14) a ellos; no puede *darse* a las cosas, sino cuando más pignorarse, empeñarse. Las cosas, a su vez, se le ofrecerán con aspectos más respetuosos, imprevisibles —si se pone esta cuestión en abstracto—. Tales aspectos, propios para una ineidad de segunda potencia, son, con matiz de *dato,* los de incentivo, atrayente, atractivo, seductor; y en los objetos, matizados realmente de estos nuevos modos de presencia, la ineidad de segunda potencia podrá des-fogarse, arrebatarse, arrobarse, salir desalada, desahogarse...

b) Veremos inmediatamente, al tratar de los sentimientos que hacen sentimental o realmente posible el estado de un yo, un *en sí* consciente, que cada potencia de ineidad trae consigo o se constituye por especiales sentimientos, todos ellos con un matiz de encerramiento o angustia, con la posibilidad sentimental, también adjunta. de salirse de tal encierro, de evadirse de los tipos de *angustia* correspondientes. Decimos, pues, preparando ya el terreno para tales consideraciones, que la ineidad en segunda potencia o en estado de finitud neutral o definida, no es, rigurosamente hablando (— . —), condición necesaria de posibilidad de los *ob*jetos de la experiencia (Kant), sino condición necesariamente posible de la posibilidad de los *ab*jetos de la experiencia. Es decir: se halla y se ha puesto en superior potencia de distancia

respecto de los entes. Por esto, y recuérdese que no es una demostración, sino una explicación, la ineidad de primera potencia, con finitud privativa, está más expuesta a los entes de su universo; y esta exposición o carácter de expósito, junto con los sentimientos que la hacen sentimentalmente, es decir: realmente posible, toma el carácter de estar siendo la ineidad condición *necesaria* de posibilidad de objetos, de entes con matiz de frente, contra, firmes. Pero al ponerse la ineidad en segunda potencia o finitud neutral y definidora, los objetos toman el carácter de *abjetos*, con el sentido o matiz de incentivo, seductor, atrayente.

A su vez, tal ineidad en segunda potencia está más en sí que en su estado de primera; se halla y siente más encerrada; y cuando *dé* posibilidad de acceso a los entes será una dación, rendimiento o entrega de tipo superior, al que damos el nombre, y la ineidad el sentimiento, de *desfogarse;* dar salida al fuego interior de la superior intimidad; *desahogarse,* librarse del ahogo que es estar *en sí* una realidad que, por otro componente suyo, tiene que estar siendo en un universo de entes, porque nadie se ahoga simplemente por no respirar, sino por *no* respirar cuando está úno hecho para respirar un ambiente cósmico o general. De modo que la angustia incluye una fase o componente de *no:* negarse a respirar, con bien positivo esfuerzo; y otro componente positivo: que tal negación real encierre consigo la posibilidad necesaria de poder respirar, si no la necesidad inmediata. Es claro, pues, que la angustia puede tomar, por lo pronto, dos formas: siempre con la condición negativa de no respirar, o metafórica o realmente: no juzgar, no querer, no valorar, no desear...:

Forma A): negarse a dar posibilidad de acceso a las cosas —negarse a dar posibilidad de acceso al aire, a las ideas, a los valores, al trato...—, a pesar de estar siendo condición necesaria de posibilidad de tales accesos —condición necesaria de posibilidad de acceso para el aire tienen y son los pulmones; y el entendimiento *está* siendo hecho *para* pensar o es condición necesaria de pensar; la voluntad está siendo hecha para querer valores, bienes...—. Tener que ser, y estar siendo condición necesaria de posibilidad para objetos, encierra la posibilidad real del doble juego: por la *posibilidad* es factible no estar siempre y necesariamente

en acto de darse a las cosas; pero, por ser *condición necesaria* de posibilidad, no se puede eliminar tal poder de dar posibilidad de acceso, posibilidad presente realmente en el mismo no darles acceso en acto. Y esta remota exigencia real de ser *condición necesaria de posibilidad*, no condición necesaria de *actualidad*, es como una necesidad de respirar, que se podrá aguantar hasta cierto límite, porque tal necesidad es sólo la de ser *posible* condición de aparición, posible pantalla real para los entes; pero no se podrá contener siempre, con esa sempiternidad propia de una necesidad o de una realidad tan en sí de suyo que ni siquiera es *necesariamente* posible condición de nada.

El que una ineidad que está siendo condición necesaria o necesariamente condición de posibilidad de los objetos, pero que no está siendo en acto condición de su presente aparición, se sienta *angustiada*, ahogándose, y que se dé tal sentimiento o estado de ahogo con matiz positivo y original, es un *dato* imprevisible, aunque, una vez dado, se note que consuena, mejor, que *rellena* el esquema formal, que da "testimonio" (Bezeugen, de Heidegger) de su realizabilidad (Da), obteniendo entonces tal dato o sentimiento una especie de racionalidad subsidiaria. Más adelante describiremos este especial tipo de angustia y sus efectos ontológicos; aquí nos basta con haber preludiado la explicación.

Forma B) de angustia: negarse a dar posibilidad de acceso a los entes del universo a que tiene que pertenecerse; y negarse cuando y a pesar de estar en estado de ser condición necesariamente posible de la posibilidad de los abjetos (Entstand).

Veremos en la *Metafísica* (— . —) que no es lo mismo posible que posiblemente posible, que necesariamente posible...; y que posiblemente posible encierra un mayor alejamiento e independencia de realidad que ser simplemente posible o necesariamente posible, que están más cerca de realidad o son más próximas y menos condicionadamente realizables. A su vez: necesariamente posiblemente posible, o de necesidad posiblemente posible es otro modo de ser, o de *estar*, diferente de los anteriormente nombrados —casi palabreramente enunciados.

Aquí nos hallamos con casos que dan contenido real, experimentable, a estas fórmulas; los pulmones, los ojos, los oídos...

son condiciones necesarias de posibilidad de respirar, ver, oír, aunque de hecho no siempre respiren, vean, oigan. Pero, porque la necesidad afecta aquí inmediatamente a la posibilidad, no pueden *contenerse* largo rato de hacerlo; y si bien cada acto no es necesario, lo es *alguno* o lo son *algunos* de ellos; entre tal posibilidad necesaria y los actos o realidad hay distancia mínima. Primer caso de relaciones entre posible y real.

A la ineidad superior —mental— le sucede cosa parecida, aunque no completamente igual, como veremos (— . —); el entendimiento puede abstenerse de cada acto, de algunos, de muchos, de casi todos, pero *no de todos*, e igual diría de la voluntad; es decir: la ineidad en primera potencia es necesaria condición de posibilidad y tiene que ser necesariamente *actual* condición de posibilidad de cuando en cuando. Todo intento de reprimirse tales ganas, de abstenerse (*epoqué*) más allá de cierto límite engendra angustia, sentirse estrecho, angosto, con ganas de salirse de sí, de descender de la ineidad. Quien por el contrario esté en fase de segunda potencia de ineidad está siendo condición de posibilidad de *ab*jetos, es decir: está sintiéndose en algún grado real *creador*, como dijimos (— . —). Y un *creador* puede aguantarse más las ganas de crear, de darse, que úno que no lo sea. Tenemos más necesidad de respirar, de ver, de oír, de hacer geometría intuitiva, de contar arquimédicamente... que de inventar geometría analítica (la humanidad se aguantó las ganas, muy vagas, hasta Descartes); o de inventar la física matemática (la humanidad se aguantó las ganas, también vagas, aunque un poco más sentidas, hasta Galileo...). Esta superior potencia da aguante o *epoqué* —o inversamente dicho: la ulterior potencia de alejamiento de una angustia—, indica una mayor distancia entre posible y real, y aun pudiera ponerse la cuestión de si será posible aguantarse para siempre tales ganas, es decir: que la ineidad se hubiera quedado siempre en primera potencia, como se ha quedado durante siglos y siglos, probablemente hasta Kant, Descartes, Husserl. Pero puesto el *dato* de que la ineidad se haya puesto a sí misma en tal segunda potencia de *creadora,* de condición de posibilidad de *ab*jetos, podemos decir —transformando la palabra *ab*jetos y explicitando la superior potencia de alejamiento de los entes incluída

en ella— que una ineidad en segunda potencia o en yo transcendental estrictamente tal es condición necesariamente posible de posibilidad de *ob*jetos. Y entra aquí un componente de *necesidad*, pues por muy alta que sea la potencia en que se halle la ineidad que por experiencia inmediata nuestra conocemos, somos entes que estamos entre entes y que por tanto *podemos* estar, y no sólo podemos, sino que por ser entes *tenemos que estar* en un universo integrado de entes, ya que todo ente es, por ser sér, prójimo o pariente por identidad con todo otro ente.

Empero esta necesidad afecta remotamente a sus relaciones con los entes, pues, respecto de tal estado de la ineidad, sólo es necesariamente posible el que sea condición de posibilidad de los objetos, mas no condición *necesaria* de posibilidad. Así que cuando la ineidad de tal potencia segunda se ponga a quedarse en sí y para sí, a solas —suponiendo por ahora que esto tenga, además de sentido formal o posibilidad teórica pura (denkbar), sentido real o sentimental—, no se sentirá acosada de la necesidad de darse a los objetos con igual inmediación y urgencia que cuando se halle en primera potencia. La angustia que entonces surja será de otro tipo y tendrá otras funciones, fundamentadoras de algo más hondo que la ontología, posible realmente en el primer estado.

Veremos que la angustia Heideggeriana pertenece al primer tipo, como angustia que hace *sentimentalmente*, realmente, posible el funcionamiento de categorías o condiciones de posibilidad de los *ob*jetos en una ineidad de primera potencia, que es la que, en definitiva, sintió y vivió Kant. Dejemos, con todo, constancia de que no faltan en Heidegger atisbos de otro tipo de angustia, con funciones estrictamente *metafísicas* y no ontológicas propiamente —de ello hablaremos en su momento (— . —).

Pues bien, volviendo al tema primitivo: des-*fogar*se en objetos "incentivos", precipitarse en objetos "atrayentes", dejarse robar o arrobar por objetos "seductores"... son estados que toma propiamente una ineidad en segunda potencia, como funcionamiento inmediato de su propio tipo de ser y estar en sí. Y es preciso que los objetos presenten esos matices de atractivo, seductor, incentivo para que la ineidad de segunda potencia se de-

cida a salir de sí y hacer de condición de posibilidad de los objetos, a forjar *proyectos* para elevar los simples objetos, con esencia aparente, de su estado de material al estado de creaturas nuevas, de estructura sobrenatural, sobre su potencia natural. Es claro que los matices de atractivo, seductor, aliciente, incitante, incentivo... no tienen sentido aplicados a esencias en cuanto tales. Es preciso que la ineidad, por sí y ante sí, *invente* un nuevo modo de estar en el universo de los entes transformado ya en mundo por su primera potencia; que invente, por tanto, un nuevo modo de estar en el *mundo* para que las cosas presenten tales aspectos; y lo presenten ellas, de otro modo la ineidad no saldría de sí o, aunque quisiera salir, no tendría objeto que le resistiera positivamente, que le diera la impresión de tratar con algo real, trato que la hiciera a ella misma sentirse real de nueva manera.

Con esto vamos a dar por terminado el recuento, no exhaustivo, de los tipos de estados de la intencionalidad particularizada y particularizable, es decir: hecha para fijarse, de diversas y originales maneras, en objetos sueltos. *Intencionalidad uniobjetal.*

SUBGRUPO A. 2

SENTIMIENTOS CON FUNCIÓN DE DESPRENDIMIENTO RESPECTO DE OBJETOS SINGULARES

Es de nuevo un *dato* la existencia de sentimientos especiales a servicio de la ineidad para desprenderse, notándose originalmente el modo y estado de hacerlo, de los objetos especiales, no precisamente en cuanto físicos, matemáticos, lógicos..., sino en cuanto éste, aquél... en su realidad o *que es*, pasando a segundo plano su *qué es* o pretendida esencia o proyecto y plan.

Ejemplifiquemos para dar contenido existenci*el* a este plan general o existenci*al* de una ineidad positivamente tal.

A. 2. 11) *Sentimientos de inseguridad en el desprendimiento de objetos particulares. Función de "des" oscilante.*

a) *Afán*, afanarse ("afanarse y no medrar"), afanoso...; tratar de obtener algo de los objetos o de los entes sin seguridad de alcanzarlo.

cida a salir de sí y hacer de condición de posibilidad de los objetos, a forjar *proyectos* para elevar los simples objetos, con esencia aparente, de su estado de material al estado de creaturas nuevas, de estructura sobrenatural, sobre su potencia natural. Es claro que los matices de atractivo, seductor, aliciente, incitante, incentivo... no tienen sentido aplicados a esencias en cuanto tales. Es preciso que la ineidad, por sí y ante sí, *invente* un nuevo modo de estar en el universo de los entes transformado ya en mundo por su primera potencia; que invente, por tanto, un nuevo modo de estar en el *mundo* para que las cosas presenten tales aspectos; y lo presenten ellas, de otro modo la ineidad no saldría de sí o, aunque quisiera salir, no tendría objeto que le resistiera positivamente, que le diera la impresión de tratar con algo real, trato que la hiciera a ella misma sentirse real de nueva manera.

Con esto vamos a dar por terminado el recuento, no exhaustivo, de los tipos de estados de la intencionalidad particularizada y particularizable, es decir: hecha para fijarse, de diversas y originales maneras, en objetos sueltos. *Intencionalidad uniobjetal.*

SUBGRUPO A. 2

SENTIMIENTOS CON FUNCIÓN DE DESPRENDIMIENTO RESPECTO DE OBJETOS SINGULARES

Es de nuevo un *dato* la existencia de sentimientos especiales a servicio de la ineidad para desprenderse, notándose originalmente el modo y estado de hacerlo, de los objetos especiales, no precisamente en cuanto físicos, matemáticos, lógicos..., sino en cuanto éste, aquél... en su realidad o *que es,* pasando a segundo plano su *qué es* o pretendida esencia o proyecto y plan.

Ejemplifiquemos para dar contenido existenci*el* a este plan general o existenci*al* de una ineidad positivamente tal.

A. 2. 11) *Sentimientos de inseguridad en el desprendimiento de objetos particulares. Función de "des" oscilante.*

a) *Afán,* afanarse ("afanarse y no medrar"), afanoso...; tratar de obtener algo de los objetos o de los entes sin seguridad de alcanzarlo.

b) *Des-pepitarse por...*; disperdigar la semilla o simiente interior a los cuatro vientos por si alguno de los intentos cuaja o "pega".

c) *Disperdigarse* en, perderse como perdigón disparado a bulto, ser un bala perdida.

d) *Distraerse,* distraído; estar traído y llevado, "dis", en dos direcciones opuestas por los objetos, estado de la intencionalidad evidentemente diverso que ahincarse en *un* objeto, porfiar con *él,* aficionarse a *él,* darse a *él,* etc.; y sentimiento o estado diferente de los anteriores, que pueden versar sobre *un* objeto, siendo especial de ellos el matiz de inseguridad en el trato con ese *uno* (caso *a*); o estar entre objetos determinados, mas sin parar en ninguno, aunque se quisiera parar en alguno (caso *b*); o estar entre objetos determinados sin pararse en ninguno, pero sin intención tampoco de hacerlo (caso *c*). En *d*) se siente la ineidad traída en direcciones opuestas, tirada en *dos* direcciones contrarias (dis-trahere), por objetos determinados de dirección contraria.

e) *Desvivirse por y en.* Vivir en inquietud, pasando de un objeto a otro, sin reposar en ninguno; temperamento inquieto, curioso... Es sentimiento o modo de estar una ineidad entre cosas sin fijarse en ninguna, por pasar incesantemente de una a otra. Y cabe desvivirse, vivir inquietamente, curiosamente entre objetos físicos, personas, objetos matemáticos, lógicos...

Todos estos tipos de *estar* una ineidad entre objetos pertenecen al tipo de estar con objetos *singulares,* sin determinar explícitamente el tipo de agarre preliminar o subsecuente. El tipo siguiente presenta el matiz de señalar de qué tipo de agarre preliminar se trata; y a su vez indica el desprendimiento, la función de "des" correspondiente, añadiéndose además el detalle de que el "des" queda consumado, o es definitivo, por lo pronto.

A. 2. 12) "Des" funcional, a) con indicación del tipo de agarre precedente; b) con indicación de que el agarre no se repite; o el "des" es, por de pronto, definitivo.

1) *Des-prenderse de* (×); tipo *pre*liminar de agarre: prendido. Des-asirse de (×); tipo preliminar de agarre: "asido". Des-pegarse (des-pegado); agarre preliminar: "pegado". Des-en-

cajarse; tipo preliminar de unión: encaje o en caja; etc. En todos estos casos el objeto presenta el matiz de agarrante activo que prende, ase, encaja, pega..., lo cual, naturalmente, proviene de que la ineidad se ha *dejado* (lassen, Heidegger) o se ha dado a tales objetos para que la prendan, asen, encajen, peguen...; y porque el agarre es activo, por parte del objeto —o sea se ha dado a las cosas la posibilidad de agarrarnos activamente—, el "des" tiene que tener el matiz de "des-hacernos" de, es decir: de reacción.

Y una vez verificado activamente el desprendimiento —tómese esta palabra en sentido generalísimo de "des"—, puede quedar úno en estado de desprendido (de las cosas, de este mundo): desprendido de aficiones, desasido, desencajado, despegado..., creciendo el matiz e intensidad del "*des*" en estos y otros términos que designan semejante función. Pero este subgrupo de estados o sentimientos tiene de común el que todos ellos se refieren como a punto de partida a objetos sueltos; el subgrupo siguiente presenta un nuevo carácter.

2) Función de "des", con los caracteres: a) indicación del tipo de agarre preliminar al "des"; b) indicación de la función definitiva del "des"; c) función de "des" frente a un grupo más o menos ordenado de objetos individualizables o señalables, no en bloque indistinto:

des-gajarse; des-encuadernarse de; des-asimilar (dejar de ser "similis" "semejante" a todos los que eran semejantes con uno o eran parte del yo); *des-membrarse de; des-articularse de,* etc. En todos estos estados del ser-que-está-siendo-lo-que-es, y siéndolo entre entes (Da-sein), se indica claramente el tipo preliminar de agarre: estar haciendo de gajo, de hoja de cuaderno, de asimilante, de miembro, de articulación; además se indica el matiz de que el punto de partida es un todo (cuaderno, conjunto de semejantes o estado de asimilación, miembro de una colectividad, articulación de una estructura...), junto con la función activa del "des": de desprenderse de tales agarres, terminando por sentirse *suelto:* desgajado, desmembrado, desarticulado, desasimilado... Iguales matices fundamentales hallaríamos en palabras como desterrado, des-pedido, des-ahuciado, etc.

Lo único que intento hacer notar ahora es la realidad de esa función de "des", que afecta precisamente al tipo de *estado* de nuestro ser, y que la ineidad ha tenido que inventar, y que ella sola puede inventar, para *estar* variadamente entre las cosas, *sin ser* una de ellas. Posteriormente veremos hasta qué punto se pueda hacer la distinción entre tales *estados* y la conciencia que de ellos se tiene; si no poseerán más bien, como explica Sartre (*Etre et Néant*, págs. 20-21), una conciencia esencialmente implicada en ellos, propia de cada uno (— . —); "*Le Plaisir ne peut pas se distinguer —même logiquement— de la conscience de plaisir La conscience (de) plaisir est constitutive du plaisir, comme le mode même de son existence, comme la matière dont il est fait et non comme une forme qui s'imposerait après coup à une matière hédoniste. Le plaisir ne peut exister' avant' la conscience de plaisir même sous la forme de virtualité, de puissance.*" "*La plaisir est l'être de la conscience (de) soi et la conscience (de) soi est la loi d'être du plaisir*" (ibid.).

3) La ineidad, precisamente por no ser un ente como los demás entre los que tiene que estar, ha inventado una función de "des" nueva: la de evadirse de objetos especiales que intentarían, hablando a nuestro modo, asir de la ineidad, hacerla uno de ellos.

Tal es el matiz específico que se halla reflejado en palabras como: *des-vío,* es decir: ponerse en estado de que las personas o cosas, animales... que pudieran hallar el *camino* o *vía* para dar con nosotros y hacerse, en algún grado, con nosotros, no lo consigan; y el des-vío puede manifestarse aun cuando materialmente nos hayan hallado; desvío hacia *presentes;*

arredrarse (de "retro", hacia atrás): arredrarse de o ante las consecuencias, arredrarse ante el peligro, ante la complicación de un asunto... Es decir: ponerse en estado de que las cosas que tendrían que hallarnos, y obligarnos a formar un conjunto o todo, más o menos estricto, con ellas, no nos hallen. Retraerse, retraído, recogido... son sentimientos o estados de nuestra realidad, *inventados* por ella, lógicamente imprevisibles, para mostrar y mostrarse que, aunque esté entre cosas, no es cosa como ellas son.

4) Otro matiz de "des" ha sido *inventado* por la ineidad, en plan de mostrar y mostrarse que no es ente como los demás entes

entre los que está y tiene que estar siendo, a saber: el de intentar estar entre ellos con seguridad, y, con todo, no alcanzarlo. Por ejemplo:

des-atinar, des-atino; *des-variar*, desvarío; *desbarrar*, *des-orientarse*, etc. Desatinar incluye querer atinar o dar en las cosas, en una cosa que está haciendo de meta, de blanco, de hito; y, con todo, precisamente porque la ineidad está siendo su ser de modo y en estado radical e insuperablemente diverso de los demás entes, le puede acontecer y acontece no *atinar* en ellos, por más que lo intente —bien al revés de las leyes físicas, sobre todo las macroscópicas, que dan siempre, con exactitud infinitesimal, en el hito o meta, calculable de antemano en cuanto a espacio y tiempo. Por el contrario, cuando la ineidad *acierta*, es un *acierto*, casi acertijo, nada de infalible: acertar a decir, acertar a pensar, acertar a sentir... Expresó delicada y justamente este estado de habitual e intrínseca posibilidad de *desatino* de la ineidad el viejo Jenófanes al decir: "aunque acierte a declarar las cosas de la más perfecta manera..." (Τύχοι εἰπὼν; *Presocráticos*, edic. del autor, vol. 1, página 6; edic. El Colegio de México, 1943); y más adelante

> "*Que aun yo mismo no tuve más remedio*
> *viendo por ambos lados cada cosa*
> *que una vez, otra y otras muchas*
> *cual flecha disparar el pensamiento*"
> (ibid. pág. 9).

Y tal posibilidad o sentimiento del estado habitual y natural de *desatino* de la ineidad, cuando apunta a atinar en las cosas, sin perder tiro, se nos da aun mientras y precisamente cuando úno más quisiera e intenta atinar. Esta inseguridad lleva consigo una especial angustia, de cuyos tipos se hablará más adelante.

Otra de las posibilidades intrínsecas de la ineidad, posibilidad realizada, imprevisiblemente, en ese sentimiento que nombramos *desvariar*, indica que la ineidad, por proponerse, y no conseguirlo, estar entre las cosas *variándolas*, es decir: diferenciándolas, especificándolas, distinguiéndolas lo más posible, sutilmente, pasándose de lista y de sutil, lejos de conseguir tal intento, *desvaría*, se pierde en su multiplicidad infinitesimal; el desvarío y la concien-

cia de desvariar sobrevienen precisamente cuando úno intenta conocer, sentir infinitesimalmente las cosas —en moral, conciencia escrupulosa; en ciencia, procedimiento de división al infinito...; *mareo*, cuando uno varía infinitamente el punto de vista para percibir las cosas desde todos y que no se escape ninguno—. Y decimos con pleno sentido que es "un *desvarío*" la división al infinito, seguida paso a paso; que uno *desvaría* o pierde la cabeza cuando remonta una serie infinita término a término...; que es un *desvarío* sostener el principio: "no repugna un proceso al infinito", entendiéndolo por un proceso en que se proceda al infinito paso a paso. Es un *desvarío*, es decir: una reacción original de la ineidad que muestra en ello no la verdad o falsedad de tal procedimiento, sino que la ineidad, por no ser sér como los demás entre los que se halla —en el espacio, con el cuerpo, con la necesidad de demostrar, definir...—, es de otro tipo radicalmente diverso de las cosas, no pudiendo, por tanto, allegarse infinitesimalmente a ellas, darse a todos sus aspectos, desentrañarse en desentrañarlas. La ineidad hace imposible tales *intentos* con el *desvarío*, con el *desatino*.

Una posibilidad del mismo estilo y proveniente de las mismas raíces es la de *des-orientarse;* posibilidad que sobreviene precisamente por intentar orientarse *en* las cosas, y mientras uno intenta orientarse en ellas. Y tal estado de sentimiento presupone continuamente que hay direcciones determinadas no sólo en el sentido físico de dirección, sino en el general de dirección de pensamientos, de deducción, desorientación entre valores a practicar o elegir, desorientación en el manejo de instrumentos, de actitudes...

Grupo B

SENTIMIENTOS GLOBALES

Es el grupo de sentimientos o de estados que puede tomar sentidamente, conscientemente, nuestra ineidad frente al universo o mundo de los entes en cuanto que forman un bloque, globo indistinto. O dicho al revés, que es el punto de vista fundamen-

talmente más verdadero u originario: este grupo de sentimientos hace posible el que la ineidad pueda tratarse con los entes sueltos, es decir: este grupo de sentimientos hace posibles los sentimientos particularizables.

Así como para nadar es preciso que un cierto volumen *continuo y en bloque* de agua le esté sosteniendo a úno, y note que le sostiene, resultando entonces posible moverse desde *aquí* hasta *allá*, tocar *esta* parte o *estotra* de agua, por semejante manera: si la ineidad no hubiera inventado y estuviera manteniendo constantemente, como fondo, ciertos sentimientos que le están diciendo o haciendo notar que está aún en un mundo de objetos, sostenida por un universo en bloque, no podría actuar la sentimentalidad particularizable, al igual que sería imposible nadar si nada más existiera la parte de agua delimitada que está tocando con el cuerpo y sosteniéndolo inmediatamente.

Veamos ante todo el catálogo general de tales sentimientos —extraños por desapercibidos—. Haber llamado la atención hacia ellos constituye uno de los méritos filosóficos de Heidegger.

Y los clasificamos, sin pretensiones de enumeración exhaustiva, en los grupos siguientes:

B. 1

Sentimientos campales o cósmicos positivos

Expresadas en palabras como: *aclimatado, atemporado, avenido, avezado, acorde, entonado*... Examinémoslos en particular.

B. 11) *Sentirse estar bien "avenido"*,

con haber venido al mundo, con la vida, con la naturaleza...; lo cual es, con términos de Heidegger, estar bienavenido con haber echado pie a tierra (Bodennehmen, *Von Wesen des Grundes*): De este sentimiento de *bienestar global* procederán sentimientos particulares como avenirse con esta cosa o la otra, estar bien avenido con tal o cual persona, institución, época histórica, ambiente físico... Y se refiere especialmente este sentimiento cósmico a *la venida misma a este mundo*, al establecimiento de la factici-

dad, al haberse encontrado con que, sin elegirlo ni poderlo evitar, se halla úno en *este* mundo y en *este* universo. Y no es preciso, naturalmente, que de continua y exclusiva manera tengamos tal sentimiento de *avenencia* con el universo o el mundo. Más adelante veremos que la ineidad tiene que tener, y realmente ha improvisado, tipos de sentimientos globales con que estar —sea con uno o con otro de ellos, siempre con alguno— en este mundo. Pero continuamente tiene que darse alguno de los sentimientos cósmicos, positivos o negativos, que esté haciendo de *fondo* de los sentimientos particularizables, y que garantice nuestra estancia en el mundo. De ellos procederá, o son ellos la condición que hace realmente, sentimentalmente posible, nuestra habitual estancia en el universo y la continuidad de nuestros actos, procedentes de los sentimientos particularizables.

No se refiere este sentimiento de *bienavenido* precisamente al nacimiento, en su sentido biológico; sino al *éste* (*este* mundo, *este* ambiente social, *esta* organización industrial, *esta* familia, *este* tipo de ciencia con que se trabaja bien...); y puesto que todo *este* es original y único, hallarse bien avenido con él es hallarse bien avenido con algo único, irreproducible, original, nuevo. Puede estar uno bien avenido con su carácter, con su cuerpo, con su tipo de entendimiento..., y estos "sus" son originales y únicos, por tanto nuevos, sólo estrenados por uno mismo. De este general estar *bienavenido* podrán proceder sentimientos como convenirse, convenio, convencer, convencimiento...

B. 12) *Estar o sentirse avezado.*

El estar bienavenido con haber venido a este mundo, a este grupo social..., puede modificarse y se ha modificado de original manera (es un dato, no una dedución formalmente necesaria), dando el sentimiento de *avezado*, la sensación de *estar avezado*. Es decir, empleando aquella frase de Nietzsche: "*esto es la vida, pues venga una vez y cuantas quiera*", el estado o sentimiento de *avenencia* con *este* mundo, con *ésta*... deja de referirse a ésta en cuanto ésta, a éste en cuanto éste..., y se extiende a estar y sentirse bienavenido, cual si hubiera venido muchas veces (a-vezado,

vez) más, cual si *esta vez* estuviera representando (*vice*, en vez de) otras muchas venidas a *este* mundo, a *esta* sociedad... (siempre a bloques: mundo, universo, sociedad, ambiente político...). De este avezamiento preliminar, sobre el fondo de bienavenido o bienestar previo, procederán esotros estados sentidos de acostumbrarse (adquirir costumbres), habituarse (adquirir hábitos)..., todos los cuales estados suponen la posibilidad de esa virtual y potenciadamente condensada repetición y repetibilidad de "*vez*", de *uno* que represente a *muchos*, en esa bienavenencia *continuada* con *este* mundo, con *este* temperamento, con *esta* sociedad. No es preciso añadir que la avenencia básica y avezamiento básico se refieren al bloque máximo que es el mundo y el universo, no primariamente a otros bloques como sociedad, ambiente político, religioso, social...

El *estar* habituado, el *estar* acostumbrado..., que es el término final y constitutivo permanente de todo hábito o costumbre, adquiridos por repetición de actos, por *veces*, proviene de esa *vez*, capaz de estar en vez de muchas, que es el estar avezado. De ahí que, aunque, admitámoslo por de pronto, los hábitos y costumbres parezcan adquiridas mediante actos, mediante un tipo de actos repetidos muchas *veces*, en el *estado habitual* que a los actos reemplaza en definitiva no se note cuántos actos hayan intervenido, de cuántos actos haya procedido el hábito; esta ingratitud u olvido radical del hábito o estado habitual respecto de sus pretendidas causas nos indica que las *veces* (o número de veces que se repite un acto) son en realidad esa única *vez* del avezamiento, equivalente a todas ellas. Sólo el avezado de antemano puede adquirir esotros avezamientos o estados adquisibles por repetición de veces, de modo, sin embargo, que el plural de veces desaparezca y sólo se esté siendo una *vez* que está en vez de todas las demás. Esta convertibilidad de un plural en un singular es la que aquí nos interesa; sólo que realmente pasa al revés: que las muchas veces no preceden sino *ocasionalmente*, no causalmente, al estado de avezado (acostumbrado, habituado...); éste precede, continúa y persiste, como fondo básico a todos los demás estados de "*veces*".

B. 13) *Aclimatado a.*

El mundo y el universo pueden hallarse en diversos *estados* —el mundo, por ejemplo, en estado cotidiano, en estado pagano, cristiano, renacentista, teñido de política, en guerra ideológica—; el universo, en estado de tempestad, de terremotos, de inseguridad física, de clima aplastante, monótono, etc. Uno puede estar *aclimatado* a un estado de cosas, aclimatación que va desde lo físico y geográfico —aclimatado a la altura, a la temperatura...—, hasta aclimatación al clima político —totalitario, democrático...

Y apoyando de paso la explicación en la etimología, diría que así como aclimatación, clima, vienen de *klima, klinein,* que indican la *inclinación* del eje de la tierra, respecto la eclíptica, inclinación determinante del clima físico, parecidamente la inclinación que tome el mundo —más inclinado a guerras que a paz, o más inclinado a religión que a política, o más inclinado a tolerancia que a imposición, o...—, hace posible el que una ineidad se aclimate o no a ella, tome tal *inclinación*. Aunque, en realidad, la cosa pase al revés: que porque la ineidad *inventa* una nueva manera de estar en el universo, o una nueva manera de modalizar su mundo, sin cambiarlo en lo característico, la ineidad se sentirá *a sí misma aclimatada.*

Guardemos, con todo, como estado específico, y con su específica conciencia sentida, el que *aclimatación,* aclimatado, es un existencial que la ineidad ha *inventado* para estar entre los entes del universo, mas no como uno de ellos, sino de ese modo original que es estar *aclimatado* precisamente a un estado del mundo. Que en la aclimatación de la ineidad entren como sentimientos de fondo, al igual que los golpes de timbal en la sinfonía, los sentimientos o estados sentidos de avenido, avezado... no hay que dudarlo, pero el matiz *nuevo* de aclimatación es otro *dato,* regalo que a sí misma se hace la ineidad para mostrarse y confirmarse a sí misma en su condición de modo de ser original. Que, si no lo mostrara con semejantes invenciones *sentidas,* no habría modo de saberlo realmente. Este estado de aclimatación al mundo hará posibles y sentibles otras aclimataciones a mundillos o regio-

nes (*Gegend*, Heidegger) más reducidas, pero no podrá llegar de suyo la aclimatación en su sentido propio a aclimatación a *este* o a *estotro* objeto.

B. 14) *Atemperado.*

Es estar bienavenido, avezado o aclimatado al *ritmo y tempo* (tempus) del mundo. Veremos posteriormente (—.—) en qué consiste propiamente el tiempo de la ineidad, el del mundo y el del universo. Pero podemos por lo pronto afirmar que de la duración *indiferente* del universo, de la periodicidad neutral del universo saca la ineidad, al levantarse a cada uno de sus estados propios, un nuevo tipo de tiempo, que prefija *ritmo* y *tempo:* duración y orden peculiares, haciendo que el universo y su duración y periodicidad indiferentes se presenten con el *sentido real* de durar *tánto* o *cuánto*, de tal o cual ritmo...

Sólo así el universo resulta interiorizable, vivible por una ineidad que esté realmente en estado de ser su ser y no simplemente siéndolo como los entes ordinarios del universo. Uno es el tempo o duración, y el ritmo o paso característico propios de las cosas, propios de épocas históricas (de mundos) que vivan en la *expectación* de un fin del mundo y del universo (v. gr. época cristiana del primer siglo o del año 1000, si es verdad lo que se cuenta); otros, los de épocas que viven en seguridad en *este* mundo, sin prisas por otro mejor después de *esta* vida, sea porque no se crea en la existencia de tal otra vida futura, sea porque, aunque se crea más o menos palabrera y oficialmente, se esté bienavenido y aclimatado a *éste* —por las riquezas, comodidades capitalistas, cargos, amigos...—, aunque la fe mantenida por la voluntad allá en el fondo de la conciencia esté diciendo más como fe muerta que como fe viva o en obras, que *este* mundo es lugar de destierro, que no vale la pena asentarse en él, que toda demora en él es privación de Bien infinito, que es valle de lágrimas, etc... Al ritmo del mundo en que se está viviendo, al tempo o duración típica del mundo en que se está siendo no se escapa ningún individuo o sociedad aunque alguien o alguna en sus dogmas o palabras y planes pretendiera vivir en otro ritmo y tempo más adecuados de

suyo a sus *creencias*, que, por el hecho de no poder variar el ritmo y tempo del mundo en que viven, muestran que no son más que eso: *creencias, querer creer*, ya que no se puede simplemente creer, dada la comprobación, consciente o inconscientemente formulada y sentida, de su ineficacia *real* para cambiar el curso del mundo: su tempo y su ritmo. En definitiva es la ineidad la que, como siempre, para mostrar que es creadora, que es *estado de ser* (Dasein), inventa tales cambios de estados o modos de estar en el *mismo* universo, cambios e *invenciones* que quitan la monotonía, inevitable en un universo de entes regidos por el principio de identidad o monotonía entitativa.

Del atemperamiento de cada uno de los componentes que tengan ineidad dentro de cada mundo al tempo y ritmo de su mundo se seguirá la invención de instrumentos para medir, cuya influencia será decisiva en la época en que la ineidad esté más aclimatada a *este* mundo, a su mundo, pues tenderá a aprovechar *todo* el tiempo disponible, a agotar su duración, intensificándola y rellenándola de cosas de *este* mundo. Y al tempo del mundo se acomodará o atemperará todo: la duración de la vida de trabajo, de los servicios religiosos, de las sesiones de cine, de las horas de sueño... El número de los que lleven sobre sí relojes crecerá en ciertas épocas históricas, y disminuirá, y no tendrá sentido en otras, según el afianzamiento de cada tipo de ineidad en su época, según su creencia más o menos realmente enraizada en otra vida eterna.

Pero en todos los casos es la ineidad la que, para mostrar con hechos, con existenci*eles*, que su tipo de realidad es diversa y de otro orden que la de los entes del universo en que tiene que estar siendo, *inventa* ese sentimiento o estado sentido de ser su ser *atemperadamente*, con un tempo y ritmo, siempre con uno u otro.

B. 15) *Entonado, afinado.*

Los ojos humanos, aun antes de abrirse, están ya afinados o entonados a la franja de vibraciones que van de 0.762 micras a 0.318 micras de longitud de onda, franja mínima frente a la comprendida entre los límites remotísimos de los rayos cósmicos

(0.0001 Angstrom) y las ondulaciones de radiotelegrafía transcontinental con longitud de onda del orden de los 100 kilómetros.

El oído también, antes de abrirse o percibir sonidos, está ya coafinado o entonado con cierto número de vibraciones de aire o franja auditiva y audible; de manera semejante existe una franja de percepción propia de cada uno de los sentidos. La intensidad de la sensación no es igual a la intensidad del estímulo, como es conocido por la psicofísica —sea cual fuere la ley matemática concreta que rija en este punto, la de Fechner-Weber o no—; lo cierto es que la intensidad de la sensación es menor que la del excitante, es decir: la intensidad del mundo no es la intensidad del universo, siendo, por el contrario, la de aquél menor que la de éste. Igualmente se da un umbral absoluto, inferior y superior, más allá de los cuales la sensación deja de presentar su forma normal. No todo el universo existe, pues, efectivamente para la ineidad aun para la inferior: no existe *sensiblemente,* con sentimentalidad psicológica. La presencia de los ojos en el universo físico, es decir: la presencia de la ineidad en esos órganos especiales que llamamos ojos, tiene, al igual que la presencia de la ineidad en el universo (— . —), un efecto real de tipo objetivo, no caûsal: fuerza a las cosas a que se me presenten, desdoblándose ellas en objeto y cosa en sí.

Pues bien: los ojos, por la presencia especial de la ineidad en ellos, hacen que el universo de las radiaciones se desdoble en tres regiones: una *mínima,* relativamente a las otras dos, a saber, la de radiaciones que la ineidad, presa en ese *hecho simple* (no *dato,* rigurosamente hablando (— . —), que es la forma de los ojos y su misma existencia física y organización anatómica...), consigue desdoblar en cosa en sí y objeto. Es decir: radiación *visible,* en cuanto realmente visible, con realidad objetiva, de respuesta a una ineidad que tiene que estar entre entes sin ser con todo como ellos, y al que ellos tienen que responder o reaccionar por pertenecer todos al mismo universo; y dos franjas, no visibles, no objetos reales para vista, una por exceso y otra por defecto respecto de la franja media y mínima. De ahí que para la física, o reconstrucción del universo de las vibraciones hechas por el entendimiento, el aspecto de la luz y de los colores visibles en

cuanto visibles no tenga importancia ni dé indicio alguno de su constitución, pues son simplemente, aunque realmente, aparenciales. Y parecidamente: la *intensidad* notada en la visión —igual diría de los demás sentidos—, no es intensidad de la cosa misma, sino de su objetividad, de lo que la ineidad, presa en el *hecho* de los ojos, pertenecientes realmente a un universo real, ha podido sacar de la intensidad entitativa.

Que las vibraciones entitativas sean transversales, que la intensidad entitativa haya de entenderse estadísticamente —por tanto discontinuamente, aunque el *aparencial* aparezca *continuo, en reposo*—, tales realidades del tipo entitativo no tienen importancia para la ineidad, y precisamente su ocultación es indicio de que la ineidad, aun la presa en un *hecho,* pertenece a otro orden, y pertenece a él realmente, y que su estancia en un universo no es pura presencia, sino presencia eficiente y original en originales efectos, aunque no del orden entitativo. La ley de Fechner-Weber, u otra cualquiera que rija en este punto, no habla de intensidades comparables u homogéneas —como 2 es el logaritmo de 4 en la base 2, ó 3 es el logaritmo de 8 en la base 2, etc..., siendo 2, 4, 8... perfectamente comparables por ser del mismo orden—, sino de intensidades incomparables, heterogéneas e inconmensurables; por esto, tanto las críticas como las afirmaciones de tales leyes pecan del mismo defecto radical: ignorancia de la posición original de la ineidad en un universo, de su poder transcendental de trocarlo en mundo. Bergson, en sus *Les données immédiates de la conscience,* se acerca bastante a la verdad, al negar la cuantificación de la sensación, al afirmar que tales fenómenos son rigurosamente *invenciones* de nuevos sentimientos o sensaciones. Veremos posteriormente que, respecto de una ineidad, presa dentro de *hechos* o *datos,* el universo es o bien ocasión o pretexto u oportunidad —nunca causa eficiente, material, formal, final— de sus *invenciones* o creaciones. Dejemos por ahora asentado que la ineidad presa en *hechos* fijos, como los sentidos, está o se *ha puesto a tono* únicamente con ciertos entes, o se halla expuesta (ausgeliefert, de Heidegger) a una franja de cosas, hallándose coafinada de antemano (*pre, apriori de hecho*) con ciertas cosas y

negativamente desafinada o desentonada de otras. Y tal es el *tono propio*.

Con tono o intensidad propia funciona la vida sensitiva en general, entre los extremos insufribles, por más o por menos, de hiperestesia y de embotamiento o astenia en general. Y el tono general de la ineidad, tanto el tono de los sentidos (ineidad presa en *hechos*) como el tono propio o intensidad normal de los sentimientos (de dolor, placer, apetito, deseos, voluntad...), es decir: del sentir o conciencia propia de tales estados de la ineidad, tiene que ser único, o acordarse todos los tonos a un tono común y único. El sentimiento de *destemplanza* (Verstimmung, cf. Heidegger, *Sein und Zeit*, pág. 134) es precisamente la *invención* original con que la ineidad delata la ausencia no meramente negativa, sino bien positiva de afinación de todos los tonos parciales de ella a un *único tono*. Este único tono da la intensidad característica de la ineidad en un mundo interior o exterior de cosas suyas. Y hay épocas que están entonadas o a tono máximo con ciertas cosas, con objetos transcendentes (Dios, la otra vida...) como la época medieval; y por tanto son épocas destempladas respecto de los demás objetos, de los finitos y de *este* mundo; y otras hay afinadas o a tono con lo manual y manejable, con el ritmo mecánico, con el vértigo del movimiento; y destempladas, no afinadas para los demás objetos (teóricos puros, valores, religión...); algunas, afinadas en un término medio, mesura o metro, como se dice de la griega clásica... De esta afinación o tono característico total de la ineidad, propio de una época histórica, no se libra nadie, aunque durante ella pretenda, más por voluntad que por natural, ponerse en otro tono, vivir ciertas cosas con más intensidad o con menos.

La existencia de tal tono sentimental o intensidad típica del estado de una ineidad se nota o hace sentible sobre todo en la destemplanza, en una especie de sentimiento *cenestésico* general de desafinamiento interior y exterior. Conciencia moral escrupulosa, conciencia moral laxa; embotamiento e hiperestesia; abulia, tozudez, tonto, pasarse de listo... son límites extremos, notados como tales precisamente por no estar la ineidad en el tono propio de una época o mundo.

A este tono global, propio de una ineidad, podría darse el nombre de *temperamento*, de atemperamiento de todos los tonos sentimentales al tempero o sazón histórica, o al tempero más especial de un individuo. Aquí nos basta con haber indicado que la ineidad ha *inventado* para sí y para *estar* en el mundo, y no para estar precisamente como una cosa entre cosas, un tono propio, respecto del cual las cosas se dividirán o quedarán divididas, aun antes (a priori) de que se presente *cada una* de ellas, en cosas *sentibles* y en *insentibles*, más allá, por exceso o por defecto, de la franja de *coafinación sentimental apriorística*.

Cuando la ineidad se halle presa (decaída) en *hechos* —como en los sentidos corporales, tipo de organización anatómica...—, lo que caiga más allá del umbral superior e inferior no será ni sentido ni presentido, y no cabrá modo de extender más allá la sensación, de *sentirse* entre las cosas correspondientes; pero cuando la ineidad se halle comprometida en *datos* (con tantas y tales formas a priori, con tantas y tales facultades...) podrá extender su afinación a las cosas que estén más allá de los umbrales superior e inferior, y extenderla por procedimientos especiales, v. gr. analogía, metáfora, presentimiento, alusión... de que se hablará más adelante (— . —). La llamada "*sensibilidad*" mayor o menor de cada uno, la *sensibilidad* a ciertas cosas —valores o no—, son datos pertenecientes todos a este *estado* del ser de la ineidad que hemos denominado "afinación, entonamiento", tono general.

B. 16) *Acorde, concorde, concordancia...*

La ineidad ha *inventado* un modo o sentimiento —modo sentido y sentible— de *estar* en el mundo, a saber: estar *cordialmente* en él, estar a-corde, con-corde, en con-cordancia íntima, *cordial*, siempre con una cosa o grupo de cosas determinadas, quedando las demás en lo que Unamuno llamaba las "extrañas", no las "entrañas", de la ineidad. Así el griego clásico *habitó con el corazón* (habitare corde, de S. Agustín) en lo visible de las cosas, en sus ideas (eidos); el hombre carnal, mundano —tomando esta palabra en sentido bíblico del Nuevo Testamento, cf. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, pág. 22, edic. 1949—, habita cordial-

mente, en concordancia con los placeres de la carne, con la concupiscencia de los ojos, con la soberbia de la vida... Y habrá hombres y épocas que habiten cordialmente con las *máquinas*, en todos los sentidos de "mecanismo": mecanismos de propaganda, mecanismos de gobernación, mecanismos de métodos científicos, de ingeniería, mecanismos de trato social...

Cada época tiene su ámbito *cordial*, su mundillo especial dentro del mundo, en que habita cordialmente; cosas que deja le lleguen a las *entrañas*, cosas que tiene más entrañadas porque permite que le penetren hasta ellas; las demás quedan en *extrañas* o en las "extrañas" de la ineidad.

De modo que podemos decir: la ineidad ha *inventado* un estado especial dentro del general de estar en el mundo —bienavenida, avezada, atemperada, afinada con él, a saber: el estado de *cordialidad*, por el que da especial acceso a ciertas cosas que formarán como el corazón de su mundo, lugar de sus predilecciones y preferencias, en que se sentirá no sólo como en *casa*, sino como en un santuario, refugio, asilo, en intimidad, *intimando* precisamente con ellas.

Y este sentimiento de cordialidad, como apriori sentimental, hará posible la cordialidad de *hecho* que se establezca también de hecho con cada una de las cosas pre-feridas, predilectas de antemano. El *poder tener* tales preferencias y predilecciones no proviene, pues, de las cosas, sino de un sentimiento que la ineidad ha inventado para estar *cordialmente* en el Mundo.

No es, pues, la ineidad algo uniforme, sino que tiene corazón, entrañas, dadas a sí misma por sí misma y para sí misma; y, cuando dé posibilidad de acceso a él o a ellas, *estará cordialmente* entre las cosas. Los objetos o cosas así preferidos y predilectos lo serán, sirviéndome de una terminología teológica clásica, *ante praevisa merita*, antes de todo mérito por parte de ellos, con *predestinación gratuita*. De esta *elección* gratuita hablaba Aristóteles al decir τὸ ὁρᾶν αἱρούμεθα ἀντὶ πάντων ὡς εἰπεῖν τῶν ἄλλων; que "preferimos ante todo y sobre todo el mirar" (mirar con vista de ojos materiales o con vista de ojos mentales ἰδειν, εἰδέναι *Met.* A. 980 a).

Se equivocaba pensando, como buen griego, que todos los hombres (πάντες ἄνθρωποι) tienen apetito (ὀρέγονται) natural (φύσει)

de ver, de saber con saber de vista, es decir: que habitan cordialmente, que se sienten concordes, sobre todo con lo visible de las cosas. La ineidad se ha dado a sí misma el apriori sentimental de "cordialidad", pero ni lo ha vendido, ni lo ha hipotecado, ni puede afincarlo en una sola cosa o grupo de cosas.

Y cuando el cristiano que hablaba por boca de S. Agustín decía "*inquietum est cor nostrum donec requiestat in te*" (en Dios), afirmaba una cosa indudable: que la ineidad cristiana se caracterizaba por haber hecho lugar de preferencias, por llevar en el corazón y en las entrañas, antes que cosa otra alguna del mundo, a Dios; pero se equivocaba pensando, o si lo hubiera pensado, que toda ineidad, por ser tal, tiene sin remedio que preferir a Dios, que hacer de él entrañas suyas o cosa entrañada y entrañablemente querida, y que las demás no pueden pasar a ser cordialmente preferidas, con plena sinceridad cordial.

De los tres componentes sentimentales, o de *estar*, que Heidegger atribuye al *In-Sein*, o *estar-en*, a saber: *colo, habito, diligo* (*Sein und Zeit*, pág. 54) resumidos en el término, sentimental también o de estado consciente, el de *Vertrautheit* —confianza, familiaridad—, el de *diligo* o dilección correspondería a *estar cordialmente* en el Mundo; empero tal sentimiento no abarcaría el mundo entero, sino a una parte preferida, sin méritos de las cosas, por la ineidad. Los demás: de cultivar, habitar, pertenecen a otros sentimientos, también mundanos o de estar-en-mundo, pero no al de *concordancia*.

B. 2

Sentimientos con función cósmica o campal de revelar en el mundo al universo

Los sentimientos cósmicos o campales B. 1 tenían todos la característica de hallarse *bien*, de *estar confortable* en el mundo, no preocupándose del universo de los entes en cuanto tales; no cabían en tal estado de sentimentalidad sorpresas, sustos, desconciertos..., pues por avenencia, avezamiento, atemperamiento... sólo podrán venir parientes más o menos desconocidos; todo son co-

sas de uso, *usuales;* ellas son las que tienen las puertas abiertas, y más bien se está puertas abiertas con la confianza implícita de que nada anormal, descomunal, pueda sobrevenir a una ineidad *tan confiada.*

Pero se dan otros sentimientos o estados de la ineidad con el matiz general de tener perfectamente conciencia y estar preparado para la irrupción del *universo,* para la invasión de los entes en cuanto tales y no en cuanto incardinados ya familiarmente al mundo, sentimientos por los que la ineidad se delata ella misma a sí misma que está siendo en un *universo de entes* cuya realidad no se agota en su objetividad, en la presentación y figura que toman en *su mundo.* Veámoslos ante todo en una clasificación preliminar.

b. 21) *Preocupación por originalidad entitativa de lo que pueda irrumpir en el Mundo, y sobrevenir al salir a campo raso, a lo que sea.*

b. 211) *Precavido, precaverse* (*cavere*). De donde cavilar, caviloso, cavilación, cauto. Implica un saberse estando en Mundo que toma además el matiz de *campo raso,* en que las cosas se nos dan, puesto que les damos acceso y tenemos que dárselo por ser entes de nuestro universo, del universo necesario del ser, mas que las cosas tienen un en sí, y que sólo en parte pueden ser convertidas en objetos, ante mí, cartas vueltas. Si todo lo de todos los entes lo hubiéramos convertido en objeto, no fuera menester ni surgiera el sentimiento real *cósmico,* campal, de precavido, cauto, caviloso... Cavilar, actos del caviloso o precavido, manifestación del estado de cavilación y de precaución que nuestro estar en el mundo ha tomado y toma, pretende conjurar, reducir a un mínimo las posibilidades de los entes: lo imprevisto, la incalculable, los imponderables..., es decir: encierra el proyecto sentido de trocar todo lo más posible los entes en objetos.

Y recalco que *mundo* toma a veces, *está avezado* a tomar, el matiz sentimental de "*a campo raso*", aunque tal matiz sentimental no siempre pase a primer plano. La cavilosidad, estado ordinariamente de *fondo* de la ineidad nuestra, no es un pensar

explícito, formal, categorial, sino un pensar preocupado no por cosas del mundo habitual ni por las que puedan naturalmente presentarse en mundo, sino por el mundo mismo, por su inseguridad frente a universo, sintiendo que si bien mundo da horizonte y pantalla para que los entes se me presenten como objetos, como enmarcados en las categorías, mundo es, por el reverso que da a universo, "*campo raso*", expuesto ya a la entidad misma descomunal de los entes.

Por esto la cautela, la precaución, el asegurarse, el andar con pasos cautelosos, con pies de plomo... afecta a nuestro estar mismo en el Mundo, en cuanto mundo. Y la realidad *sentida* de tal estado de nuestro *estar* en el Mundo —que impide que la avenencia, avezamiento, atemperamiento... consoliden nuestro estar— no tiene límite: "*toda precaución es poca*", decimos; y la cavilosidad puede crecer hasta la locura, hasta perder la cabeza. La cautela surge precisamente en la ineidad, o la inventa la ineidad, porque la realidad del ente no es íntegra ni necesariamente reductible y amansable en categorías, en objetos de uso, instrumentos, bienes, etc... Y la presencia de tal sentimiento es *testimonio fehaciente* que está deponiendo ante nosotros mismos de que el "*que es*" de los entes tiene realidad propia, no convertible en *objeto*.

b. 212) Pero puestas todas las precauciones, tomadas todas las cautelas o prevenciones —*todas* las humanamente posibles, es decir: con conciencia conmovida de que es imposible tomarlas todas absolutamente frente al ente—, la ineidad queda *preparada*, predispuesta, preservada, hasta cierto punto, asegurada contra riesgos evitables; queda deslindado el campo entre los previsibles y la *suerte*, que hay que dejar correr (*dejar correr algo a su suerte*), lo irremediable, imprevisible... Cuando la ineidad descubre que su estar en mundo es a la vez o en una estar a *campo raso*, tiene que inventar prevenciones diversas de las normales en *mundo*, de las acostumbradas *en familia*, en que *estar* es *colo, habito, diligo:* cultivar, habitar, amar.

Y los matices de tal sentimiento básico son infinitos: aparejado, apercibido, despabilado: "*hombre prevenido vale por dos*", "*curarse en salud*", estar advertido... Tal multitud de ma-

tices del estado de cautela sentida que afecta a nuestro estar mismo en el mundo nos descubre nuestra *caída* en un *universo*, sin posibilidad de salirnos de él por sólo *quererlo*.

b. 213) Pero, una vez preparado y prevenido, puede uno *adelantarse* ya a los acontecimientos, salirles al paso, ganarlos por la mano o, como se dice en estas tierras de América, "*madrugarlos*"; de *cautela* a *incautarse*, de incauto a cauto y a incautador. El adelantarse a los acontecimientos, prevenido úno en lo posible contra contingencias, calculadas bajo la nueva hipótesis de que estar en mundo es estar a campo raso, suele tomar el matiz de *echar mano de*, de *golpe de mano*, para asegurarse contra el *que es* de los entes, y por el *que es* adueñarse del *qué es*, sea el que fuere. La mejor defensiva es la ofensiva; y porque, al desaparecer el mundo medieval, al perder la ineidad el centramiento, sentido en las *entrañas*, cordialmente, en Dios, la ineidad notó conmovida que el mundo cristiano estaba a *campo raso*, era *campo raso* frente a la realidad del universo físico y biológico, se adelantó a los acontecimientos e inventó un nuevo tipo de enfrentarse con las cosas —una física matemática—, una nueva astronomía, una nueva política... Y es característica de las épocas en que la ineidad nota estremecida que el mundo en que *está* es *campo raso*, el que invente el modo de convertir *objetos* en *abjetos* (Entstand), en adelantarse a lo que las cosas sean, mediante *proyectos*, reduciendo así en lo posible el margen de *suerte, azar*. Tal va sucediendo sobre todo desde el Renacimiento, desde el momento en que la ineidad notó que el mundo cristiano era *campo raso*, expuesto a la realidad brutal de los entes dejados a sí mismos, constituídos únicamente en *objetos*. La anticipación conduce, pues, a *proyecto* (Entwurf), constituído, como muestra Heidegger, y lo veremos posteriormente (— . —) por *Vorhabe, Vorsicht, Vorgriff (Sein und Zeit*, págs. 150 sigs.).

Pero tal paso supone otros anteriores, en nuestro plan general.

b. 214) Cuando úno se ha adelantado efectivamente a los acontecimientos y salido de tales encuentros felizmente —por ejemplo cuando Galileo salió felizmente de sus intentos de estudiar la gravitación, adelantándose por un plan (*Entwurf*,

cf. Kant, *Kritik d. r. Vern.* Pról. a la 2.ª edic.) al acontecimiento de la caída, *observada* hasta entonces...—, se llega a estar en el mundo, a pesar de la conciencia sentida de estar a *campo raso*, con el estado sentido de experimentado, ducho (dux), mañoso, expedito, y con una seguridad, sosiego, tranquilidad de segunda potencia, bien diferente de las naturales al estar en mundo no sentido como campo raso.

Comparada con esta segunda tranquilidad del experimentado, ducho y expedito, la tranquilidad del avenido, avezado, atemperado... toma el matiz de confianza un poco boba, de "confiado" y bendito. Y esta candidez, de benditos, de infantes o infantilismo rezuma de todo estar en un mundo, cuando no se lo está sintiendo como campo raso.

Y mejor habríamos de añadir que en todo estar en mundo se halla actuante, latiente, latente e implicado el sentimiento de estar a *campo raso*, sólo que unas concepciones del universo se curan o intentan curar tal inseguridad con medios extramundanos y extrauniversales —v. gr. con la confianza en Dios, con la resignación a la voluntad de Dios, con la fe en un Dios Padre, Padre nuestro, con la resignación general al orden cósmico (estoicos)—, mientras que otras, como la inaugurada y no terminada aún del Renacimiento, intentan dar la batalla en tal campo raso mismo, transformando inventivamente los *ob*jetos en *ab*jetos. Ninguna, con todo, puede dejar de notar la inseguridad radical e incurable del estar en mundo, mientras mundo esté asentado sobre universo de entes.

B. 22) A pesar de todas las precauciones, cautelas, avisos y experiencias siempre queda un margen de azar, suerte, contingencias... que pueden surgir del universo; resquicios por los que el mundo no tiene más remedio que dejar paso libre al universo, en su "*que es*" brutal e inmodelable en proyectos, indomesticable por planes trazados por la ineidad y para ella (*Umwillen seiner*, Heidegger). La conciencia de tal inseguridad radical e incurable acompaña persistentemente a la ineidad; sabe que se juega en cada momento su estar en el *mundo*, que le va su estar mismo en mundo porque mundo se asienta sobre un fondo o subsuelo indominable. Y manifestaciones de tal sentido general básico son, entre

otras, los siguientes originales tipos de sentimientos o de *estados sentidos:*

b. 221) *Inquieto, inquietud, suspenso; sobresalto, sobresaltado, sobresaltarse; desasosiego, desasosegado; confuso, perplejo, aturdido, atolondrado, abobado.* Estado sentido o sentimiento de estar la ineidad en un mundo acechado, subtendido por un universo de entes, es decir: por un conjunto de entes simples a los que no les va el ser en la manera como lo *estén* siendo, puesto que no *están,* sino simplemente *son;* y tan neutrales son frente a todo estar que rige en ellos, por ejemplo en los físicos, una ley de conservación universal según la cual nada se pierde, nada se aniquila, todo se transforma según leyes numéricas, sin que a ninguno importen nada tales cambios de *estado físico,* es decir: que en ellos el *estar,* si es que se puede aplicar aún esta palabra, no afecta al *ser* ni el ser es afectado por el estar. Esta neutralidad del ser frente al estar hace que un ser que *esté-siendo,* que un *ser* afectado por el *estar,* no se sienta seguro sobre semejante fondo de indiferencia y neutralidad de seres a los que ni importa ni va nada en el estado de su ser. Tal es la formulación no metafórica de lo que metafóricamente comenzamos diciendo. Y esta explicación es puramente teórica, no transfiguradora (— . —), pues solamente la existencia de los sentimientos de que venimos hablando *testifica,* con testimonio de mártires, de testigos que están padeciendo en su realidad misma aquello que testifican, y es capaz de dar sentido real y certificarnos de que tal es el *sentido* (Sinn) de tales sentimientos —el sentido, digo, no la esencia, proyecto, contenido, etcétera (— . —).

Así como el entendimiento conoce *ideas,* el sentimiento percibe *sentidos,* o el sentido de las cosas, y más en especial su *estado,* pues veremos en (C) brevemente que el sentimiento revela propiamente el sentido del estado, tanto propio como ajeno, siendo *sentido* algo así como la *esencia* del *estado,* el *contenido original del estar.* Pues bien: el *sentido,* lo que del estado del universo —si se tolera la palabra "estado"— la ineidad percibe, por *estar en él* a través del mundo, que es su *estancia* propia, es esa neutralidad, indiferencia, frío más que de cero absoluto del ser frente a todo estar; y tal sentido es el contenido del sentimiento de estar

la ineidad en tal mundo sobre tal universo. Tal es el sentido o lo sentido, por la *inquietud,* por el no poder descansar (quies) sobre semejante universo; tal es el sentido o lo sentido —y sabido por sentido, por estarlo siendo—, de la *suspensión,* de no atreverse a asentarse sobre el mismo mundo asentado, mejor, flotante sobre tal universo indiferente y neutral para todo estar y para toda estancia; de ahí que la ineidad, al sentir que tal es el sentido o lo sentido por su estar mismo en tal mundo, se *sobresalte,* salte como quien huye por movimiento súbito y forzado de paraje inseguro, de abismo, es decir: sienta que hay que estar "*siendo* a salto de mata", peregrino, sin hacer de nada lugar de morada, estancia, y sienta *desasiego, desazón.* El no poder estar jamás en sazón o tempero para hacer de tal universo morada, porque siente que tal universo no puede tampoco estar jamás en sazón para ser estancia de un ser que *está siendo* lo que es, es la tónica fundamental que acompaña a todo lo que la ineidad haga en el mundo. Semejante estado engendra la *confusión,* la *perplejidad,* el no saber a qué atenerse, a qué carta quedarse, ya que no hay como quedarse o a qué atenerse, pues el simple ser no da posibilidad de *estar,* de *estancia;* y ya puede la ineidad echar mano de todos sus tipos de proyectos, planes, para dominar, adelantándose (b. 212, 213) a los acontecimientos; puede barajar todos los que quiera y ensayar uno, muchos... de ellos, es decir: fundirlos, que no logrará sino *confundirse,* complicar la situación, ponerse perplejo. Cuanto con mayor claridad sienta la ineidad tal estado del universo, le sobrevendrá tanto más el *aturdimiento,* el *atolodramiento,* el *abobamiento*... por no saber a qué atenerse, por no dar con el remedio de tal situación, a pesar de que le está yendo continuamente su estar mismo en el mundo, la tranquilidad doméstica.

Y tales estados o modos del estado de la ineidad le *dan a sentir* a través del mundo, de *su* mundo, el universo; y dan sentido o son el sentido mismo de estar en universo, haciéndole sentir lo que el universo es en su *que es,* en cuanto *en sí,* en cuanto ni objetivable ni abjetable para y por la ineidad.

El matiz real y sentido de tales sentimientos resulta, una vez más, algo radicalmente imprevisible, don y revelación. Es claro

que tales sentimientos, cada uno con su matiz especial, descubren el *que es* del universo, y el *que es* del universo *en bloque*, es decir: no reducido ni reductible a perfiles de objetos, ni con delimitaciones más o menos esenciales, ante las que no se perdería la cabeza ni se confundiría uno, ni quedaría inquieto, suspenso, sobresaltado, desasosegado, desazonado.

La *revelación* del tipo de realidad, propio del universo, se hace, pues, en y por ciertos sentimientos; y darse cuenta de cómo es el *que es* del universo, del ente en cuanto no convertible en objeto y abjeto, es descubrimiento de ciertos sentimientos, y por tal ser hay que preguntar no con *qué es* sino por el *sentido del ser (Sinn des Seins,* Heidegger). Veremos poco a poco en qué discrepa nuestra interpretación de la de Heidegger.

b. 222) *Admiración, asombro, sorpresa, pasmado, atónito, absorto, deslumbrado, encandilado, embebido...* Puesto que la ineidad siente la radical extrañeza del universo en que se encuentra, está preparada con la inquietud, con el desasosiego, con la desazón para todo lo que venga, sobre todo para lo que venga no reductible ni domesticable, es decir: no incardinable al *mundo;* pero resulta además que la ineidad ha inventado las maneras o sentimientos, y los correspondientes sentidos o sentimentalidades, como las llamaremos más adelante (— . —), para estar preparada a sucesos que podrán ser incardinados, una vez que se presenten, al mundo aunque no sean naturalmente previsibles dentro de las estructuras del *mundo.*

La admiración, el estar mirando sin ver aún lo que vendrá, aguardando el *prodigio* o *monstruo;* es decir: lo que "*avisa*" (*moneo, monstruum*) la realidad del ser en sí, tremebunda para el estar, y lo que *predice* (prodigium, predico), aun antes de aparecer en su ser, la realidad del universo, previa a su constitución, siempre parcial, en *mundo.* Estos avisos, predicciones, que el universo da de sí a través del mundo a la ineidad, o por decirlo mejor, estos avisos que a sí misma se da la ineidad por sentir que *está siendo* en un universo de cosas que simplemente son sin estar, la tienen en ad-miración, en mirada hacia lo que venga, pero precisamente hacia lo que viniendo pueda encuadrarse, sin peligro para su estar, dentro de su mundo. Así es admirable la resurrec-

ción de un muerto, aunque la venida al mundo de un hombre sea acontecimiento bien encuadrado en el mundo, y la vida constituya una vulgaridad de todos los días. Y es admirable el descubrir que la diagonal del cuadrado de lado igual a la unidad no es conmensurable con el lado, es decir: con la unidad —así Aristóteles, *Metafísicos*, 983 a. 15-21—, porque en el mundo griego de los números todo era medible, mesurado, mesurable sin dificultad; y por esto el griego clásico dió a tales números el título de ἄλογος y de ἄρρετος, y a semejantes monstruos el nombre de ἄτοπος, es decir: de cosas *indecibles*, no expresables con los instrumentos ordinarios del lenguaje, e *irracionales* o no sometibles al logos corriente, y de *inclasificables* o inlocalizables o inincasillables, en las casillas o categorías del mundo.

Pero, pasada la admiración ante la monstruosidad de tales números, han hallado lugar bien natural en nuestro mundo numérico. Lo milagroso, una vez producido, es perfectamente incardinable a nuestro mundo; por eso produce, propiamente hablando, admiración, *da que ver*, pero si se repitieran con frecuencia los milagros dejarían automáticamente de producirla.

Y veremos en la *Metafísica* (— . —) que el milagro resulta incardinable siempre, aun en su aparición misma, a un mundo. La ineidad, con profunda conciencia y sentido del universo, pues lo está sintiendo, ha improvisado creadoramente el sentimiento en que se le dé tal constitución del universo, en cuanto incardinable en mundo lo que aún no ha entrado en el mundo *ordinario*. Lo admirable, milagroso, prodigioso... lo es sólo relativamente a un *mundo*, no respecto del universo, quedando confinado el carácter real de lo maravilloso y admirable a la entrada anormal del universo en el mundo cotidiano o normal. Por esta relación a lo normal, lo milagroso comienza pareciendo inexplicable, alógico, indecible; quita la palabra; y si tales milagros tienen lugar mediante un medium o persona que esté siendo ocasión, pretexto u oportunidad, únicos géneros de causa metafísicamente posibles, como veremos (— . —), tal persona o cosa o lugar resultará ἄτοπος, inencasillable, surtidor de novedades (*jaillissement de nouveautés*, Bergson), porque la novedad, sobre el fondo de resalte de lo nor-

mal y cotidiano, sólo puede presentarse como surtidor, manantial, irrupción (*Einbruch*, Heidegger).

La ineidad está preparada para sentir y dar sentido a tales irrupciones del universo en el mundo, por las que el universo rompe, lo justo para poder entrar, las casillas cotidianas, pero se encaja inmediatamente en ellas.

En el *asombro* la ineidad ha *inventado* un sentimiento para dar sentido, o posibilidad de sentir especial, a irrupciones del universo en el mundo cotidiano que no resulten ni presta ni fácilmente reabsorbibles e incardinables a él. La admiración pasa presto, con sólo mirar un poco más; pero el asombro es de duración más larga. Pero tanto en la admiración como en el asombro no notamos que nos esté yendo o que nos estemos jugando nuestro *estar* mismo en el mundo, es decir: lo admirable y lo asombroso no atentan contra nuestro *que es*, aunque ellos en sí se presenten sin *qué es*, sin explicación próxima o remota, con los medios de explicación o tranquilización intelectual y sensible de que disponemos corrientemente en el *mundo*. Admiración y asombro descubren que *estamos* en un mundo *expuesto* al *que es* del universo, pero a un *que es* pronto o tarde transformable en el *qué es*, propio del mundo.

El resucitado, una vez pasada la admiración, continúa viviendo como los demás y queda incardinado, como si nada le hubiera pasado ni a él ni a los demás, al mundo cotidiano más vulgar y corriente.

Y pasada la admiración ante ese número *alógico* y *árretos* que es $\sqrt{2}$, ha quedado tranquilamente asentado dentro del mundo aritmético actual, actuando como los demás números, tan manoseado como ellos, sin privilegios especiales.

Ante lo asombroso decimos que "*no acabamos de explicárnoslo*", por mucho que lo miremos y remiremos. Es "*asombroso*" el genio griego, porque no sólo su irrupción o presentación en el mundo primitivo coetáneo es inexplicable, y dejó *sin palabra* al mundo, lo que los griegos expresaron por el reverso, llamando a los demás "*bárbaros*", es decir: balbuceantes, sino que aun hoy en día nos desconcierta como el milagro de los milagros espirituales, cual ejemplo máximo de la irrupción del Espíritu universal en

el mundo de la historia, y todavía no hemos acabado de comprenderlo, de abarcarlo, de desentrañar su legado. Y si el milagro demostrara la divinidad de alguien, habríamos de llamar divinos a los griegos, y no sólo a *Platón*.

Y perfilando un poco más: lo *asombroso* difunde su anormalidad por todo el mundo, es decir: en el asombro la ineidad, por estar sintiendo la originalidad del universo como fondo del mundo, hace posible que se sienta al universo como penetrando *todo el mundo*, difundiéndose por él, haciendo *sombra* a todo lo que de claro, distinto, clasificado, encasillado hay en todo mundo por ser tal, por ser algo manual, manejable, a las manos *(Zu-handen)* de nuestra ineidad que está siendo en él.

Lo asombroso se parecería a la aparición súbita de un nuevo sol en nuestro horizonte; todo el mundo quedaría permanentemente iluminado por él, sin acabar de poderse reabsorber tal nueva luz continua en la atmósfera luminosa normal del mundo. Es *admirable* la irrupción del número irracional $\sqrt{2}$, en el mundo manual de los números mesurables; pero es asombrosa la operación "paso al límite", pues su aparición ha sido una *invención*, una irrupción desconcertante en el mundo de los números, su fecundidad resulta aún en día admirable, pues continuamente se descubren nuevos dominios de aplicación insospechada; pero en ambos casos de admiración y asombro, el mundo no queda destruído por tal irrupción del universo, ni la ineidad se siente amenazada, por tal portento y prodigio, en su *estar mismo* en el mundo. Más bien, prodigios y portentos aseguran la estancia de la ineidad en el mundo, que queda más reforzada por tal presencia del universo, y por la sensación de que el universo no resulta necesariamente destructor del mundo.

En la admiración y en el asombro se da un componente de objetividad, llamémosla así, por el que el sentimiento está vinculado íntimamente con lo aparecido, con lo irrumpiente.

En la sorpresa, pasmo, atónito, absorto, predomina una sensación íntima de la ineidad; aquí la irrupción parece haberse producido más en el mundo *interior* que en el *mundo exterior*. El resucitado debe sentir sorpresa, pasmo, quedarse atónito, absorto,

más bien que sólo admirado y asombrado —sentimientos que siempre parecen incluir una cierta distancia frente a lo ocurrido.

En la sorpresa, pasmo, atónito, absorto..., el universo nos irrumpe por dentro; cogernos de sorpresa o por sorpresa, decimos; coger-*nos*, a nosotros, a la ineidad en cuanto tal. Y esta irrupción por dentro o erupción interior nos certifica y hace sentir o es el sentimiento mismo de la extrañeza del universo, de la inseguridad de su transformabilidad en mundo. Y se queda uno *pasmado*, o le da pasmo, o espasmo (σπάω), es decir: tal irrupción dentro del *mundo interior* —de ideas, de sentimientos, de planes...— nos divide en trozos, nos hace saltar a pedazos, difícilmente soldables, y menos aún recomponibles con la virginidad de la sensación unitaria, natural de la ineidad en mundo normal.

Nos sentimos *presa* del universo, que nos coge por *sobre* el mundo mismo, y por muy altos que estemos en él; y no solamente nos sentimos *cogidos* en bloque, cual todo, sino además deshechos, hechos unos pasmados, desorbitados, fuera de la órbita del *orbe* interior; y el pasmo y la sorpresa, más aquél que ésta, suele quitarnos la posibilidad o poder real de reflexionar, es decir: de adquirir y ponernos en esa identidad doble que da o es toda reflexión, y, al quitarnos la doble identidad, característica de la ineidad, nos hace trozos y quedamos destrozados.

La *atonía* característica del atónito es un original sentimiento o sentido o lo sentido por la ineidad en el universo a través del mundo, interior y exterior, por la cual uno queda fuera del tono, tempero, temperamento, afinación con el mundo en que solía vivir y estar. El atónito no solamente es un pasmado, o tan sólo se le puede coger por sorpresa, sino que además y especialmente se le va el tono o tensión, por el que recomponer los destrozos del pasmo sobre el mundo interior, y reaccionar sobre el universo para que deje de hacer presa en nosotros, y se vuelva a él, en su misma irrupción, presa nuestra, presa de las categorías viejas o nuevas, de esencias o de proyectos... La atonía del atónito se denominaría también *astenia general*, falta general de fuerzas de la ineidad para recomponer el mundo interno y el externo, deshechos y destrozados por la irrupción, por ciertas irrupciones del universo.

La sorpresa "*nos deja de una pieza*"; hechos pieza de caza a cobrar y cobrada por el universo.

Es estrictamente *sorprendente* el hallazgo casual de un gran tesoro que, por hallarse anteriormente perdido para un mundo o para varios mundos, pertenecía más bien ya al universo; pero quien lo halla resulta *presa* y preso por él; por el mero hecho se transformará su situación económica, social, política, religiosa, familiar..., y resultará casi siempre pelota (unidad) a manos de la mecánica del mundo, de las relaciones nuevas, de los nuevos compromisos, de los nuevos sentimientos...

El que, habiéndose perdido por un monte del Ecuador, se encontrara con el tesoro de Atahualpa, no sólo lo cogería de sorpresa, en el sentido de imprevisible, sino que además se le crearía de repente un conjunto de problemas que van desde el trasporte, por los de ocultamiento provisional, justificación de la nueva riqueza, cambio de las relaciones con la sociedad, entrada accidental en la historia de tal tesoro legendario... Y sería más bien juguete de las circunstancias que dueño de ellas; es que el universo irrumpe en tal caso en el mundo ya asentado económica, social, políticamente..., que ya no contaba para nada con tal tesoro; e irrumpe igualmente en mi vida, asentada ya en ciertos módulos de ganancias, gastos, posición social, respeto fundado en otros valores, etc. Y con tal dato habré y se habrá de contar en adelante, y por tratarse de un *dato* surgirá un conjunto de necesarias consecuencias nuevas que nadie podrá detener.

Pero si la sorpresa pasa presto, en ese su matiz de novedad, el pasmo, como el asombro, perdura. Y puede uno llegar a ser un pasmado, a estar en estado de pasmado. No con el mal sentido que le da la terminología corriente, sino con otro más profundo: estar pasmado es estar haciendo de lugar de irrupción del universo en el mundo, es decir: de termómetro, dinamómetro, barómetro... —en metáfora—, de la presión, temperatura, fuerza... del universo. Y como toda cosa del mundo o en mundo, la ineidad está también en estado limitado, definido o no, es claro que semejante irrupción violenta del universo la descuartizará, la pondrá en peligro de reventar, en desorbitamiento hasta de ojos y boca en *pasmo*. Y no es casual que los místicos hayan denomina-

do *pasmo* a ciertos tipos de éxtasis de que hablaremos en *Metafísica* (—.—).

En la sorpresa y en el pasmo la irrupción del universo en el mundo no acaba de asimilarse o asemejarse o coafinarse a las categorías constitutivas del mundo; al revés de lo que sucede en la admiración y en el asombro, que lo admirable y asombroso, deje o no presto el matiz de novedad, se asimila o adapta al mundo, y obra en él con renovada fecundidad. Ni la sorpresa ni el pasmo, respecto del mundo interior, ni lo sorprendente y lo pasmoso, en el mundo exterior, aportan consigo fecundidad para cualquiera de los dos mundos.

Son ya un primer grupo de *transcendencias inasimilables* (—.—) que no hacen de condición de posibilidad de aparición, tenga ésta o no el matiz de conocimiento. En la sorpresa y en el pasmo se queda úno sin saber qué le ha pasado, fuera de ese sentido o sentimiento de presencia brutal y descomunal de la realidad del universo, o dicho al revés: de la sensación y sentimiento de inseguridad de la ineidad frente al universo, su impotencia de asimilarlo en mundo.

El genio es, en cuanto tal, pasmoso; pasmoso para sí mismo, para la ineidad que se halla con esa irrupción interior. El estado normal de la tal ineidad, sus límites normales, el juego normal de sus categorías... es notado como estrecho, angosto, frente a semejante irrupción del universo; y el genio obra en pasmo, irreflexivamente, como una fuerza natural, es decir: con la seguridad directa e inmediata del ente. *La fe auténtica es pasmosa,* la fe que traslada montañas y hace resucitar muertos y opera milagros; y la naturalidad de las operaciones de la fe auténtica y directa —no de la fe que sólo sea un *querer* sinceramente creer, una buena voluntad de creer— deja pasmado al mismo creyente, cual si a un hombre le naciera un volcán por dentro. Por esto, según testimonio de los teólogos mismos, el hacer milagros es un don, algo que no proviene de la naturaleza de nadie ni puede llegar a la naturaleza de nadie; y si el mismo Dios hiciera continuamente milagros, tal continuidad quitara al milagro su carácter; para quien es normal lo que, para otros, milagro no es para él milagro ni lo siente como tal; no se pasmará jamás de semejante poder suyo. Y tanto

genio como fe auténtica milagrera son algo inasimilable por el universo correspondiente: la fe es sentida, cuando es auténtica, como *don* esencialmente tal; el genio es vivido como anormalidad. Lo cual no obsta para que los efectos externos del genio dejen bien presto de ser pasmosos y se adapten a un mundo nuevo o transformación del viejo, ni para que el contenido de una fe, mejor, lo que una fe da por contenido de sí misma, pase al dominio de una teología, que no hará sino formular en las categorías del mundo anterior levemente retocadas o interpretadas metafóricamente —como le sucedió a la cristiana con las categorías filosóficas griegas— lo que ella siente.

Tales formulaciones metafóricas o retoques en nada contribuyen al desarrollo propio del mundo anterior, como poco o nada es lo que la filosofía y teología escolásticas han contribuído al conocimiento de la filosofía griega. Y por muchas veces que una fe auténticamente tal intente darse una formulación en categorías de un mundo, tales formulaciones no contribuirán en nada al progreso de las categorías de tal mundo, sino a su trasposición *metafórica*.

Y la eficacia de tales metáforas para la ciencia correspondiente es mínima, como lo es para la ciencia astronómica hablar del "*Omnividente ojo del cielo*", refiriéndose al sol, como lo hizo Esquilo. E inversamente, la insistencia en que las fórmulas teológicas se tomen con seriedad filosófica indica que tal fe ha perdido la conciencia de lo que es, es decir: que ya no existe realmente.

Cuando el genio de Descartes inventó o se halló con la geometría analítica, su invento fué *pasmoso*, rigurosamente hablando. La geometría analítica no es una continuación, perfeccionamiento, desarrollo de la anterior geometría intuitiva eidética que de los griegos venía, sino su ruina intrínseca, porque el método analítico descubrió que lo geométrico no tiene esencia, por tanto intrínseca y propia visibilidad (eidos), sino que es construíble por métodos tan arbitrarios como un sistema de coordenadas. La geometría analítica *crea* geometría. Y por mucho que un griego clásico, un Euclides, intentara asimilar con sus categorías la geometría analítica cartesiana, no lo podría hacer jamás; no pasaría de una am-

pliación metafórica, que de tomarse en serio destruiría por su raíz misma la geometría eidética griega.

Cuando hablamos, pues, de inasimilabilidad de lo pasmoso o sorprendente nos referimos siempre a la asimilación que podría hacer una ineidad con los medios de asimilación —intelectual, moral...— de su mundo anterior, del mundo de que surge y en que irrumpe lo pasmoso y sorprendente.

Mirada, pues, la historia desde los tipos de ineidad precedentes a una época dada, lo de ésta tiene que aparecer *pasmoso* y *sorprendente*, es decir: inasimilable; y de estos *pasmos* y *sorpresas* se integra la historia propiamente tal; ellos constituyen los *historiales* de que hablaremos (— . —); pero lo que es pasmoso y sorprendente para una ineidad o época que viva según su tipo, deja de serlo para las siguientes, que nacen ya con semejantes adquisición, como integrante de *su mundo nuevo*. De tales discontinuidades y erupciones volcánicas se compone la historia, y no del manso curso de los acontecimientos, todos asimilables en un solo y mismo mundo.

Lo admirable y lo asombroso se refieren, por tanto —y podemos ya afinar este punto—, a *un mismo mundo;* no hacen cambiar el tipo de mundo; mientras que lo pasmoso y lo sorprendente, sobre todo lo pasmoso, hacen cambiar el tipo de mundo, destrozando al anterior, dentro del cual surgen, como el volcán de la tierra mansa en que irrumpe; y al anterior se refieren como a fondo de resalte de su novedad absoluta. Y lo pasmoso decaerá o indicará por sí mismo su decadencia cuando note como obligación o necesidad suya formularse en categorías del mundo anterior, es decir: cuando intente deshacer su misma novedad.

Es pasmosa la invención del método *axiomático*, pasmo para los pasados siglos, es decir: algo radicalmente inasimilable por ellos, a no ser que intenten suicidarse; y lo es para la ciencia griega, para la ciencia cartesiana...; y nunca dejará de serlo para ellas. Pero ya no lo es para los que hayan nacido en tal mundo nuevo. Para ellos se hará simplemente raro que los anteriores no lo hubieran conocido y tomaran *tan en serio* la ciencia, cual cosa hecha, a servicio de la cual tenían que poner a toda su ineidad como esclavos de la vista.

La sensación de pasmoso sucedió, pues, o sucede en pocas ineidades, ineidades geniales o guía, que darán el tono para todas las siguientes de la nueva época que inauguran; ellas son las que han notado la angostura de la ineidad anterior y las que han sufrido en su carne tales dolores de parto.

Es posible, con todo, y realmente sucede, que el pasmo se experimente sin ser precisamente la ineidad primogenitora del nuevo mundo. Si, por ejemplo, úno ha sido educado en geometría griega y ha llegado a vivir y no simplemente a repetir con inteligencia tal tipo de geometría, podría sobrevenirle una *crisis* de pasmo, al descubrir, con grandes esfuerzos, tanto mayores cuanto mayor haya sido la estancia de la ineidad en la geometría eidética clásica, la fundamentación axiomática. Y dolores de parto tendrá que sufrir el que haya sido educado en metafísica escolástica para entender la kantiana; y pasmo será la sensación que experimentaría Aristóteles si llegara a comprender, acabando con su Física, la física moderna. *Pasmos de parto*, y no de parto de un ser de la misma especie que es el parturiente, sino de especie y aun género diversos.

Pero si el pasmo o los espasmos de tal nacimiento a un mundo nuevo, o del nacimiento de un mundo nuevo, por irrupción del universo, no llegan a constituir un mundo nuevo, es decir: un mundo tranquilamente habitable, familiar a la ineidad, lo que le queda a la ineidad es el sentimiento de *atónito*, de fuera de tono, y el de *absorto*, sorbidos los sesos por la inasimilable irrupción del universo que no se deja o no se puede trocar en mundo.

Atónitos, es decir: sin asimilar el pasmo, se quedaron geómetras como Lobatschewski y Gauss, al descubrir una nueva geometría, sin acabar de darse cuenta de la irrupción del modelo *axiomático* de ciencia geométrica del que sus intentos eran únicamente anticipaciones y ejemplos. *Atónitos*, es decir: *no a tono*, ni con la geometría euclídea, como única posible y verdadera, o sea con esencia, ni con la nueva que ellos hallaban, sin llegar a saber bien si lo era, hasta dónde anulaba la anterior, si incluiría o no contradicciones, llevadas las deducciones a distancia conveniente... Hasta la invención del método axiomático, un compo-

nente de *atónitos* llevan en sus obras todos los geómetras no euclídeos.

Es *pasmosa* de suyo la invención de los números imaginarios; durante siglos y siglos perturbó la tranquilidad de conciencia de los matemáticos, pues creían habérselas con una *contradicción*, inexplicablemente fecunda, con un error más fecundo que la verdad; por eso su pasmo anda teñido de *atónito*, y aun de *absorto*, porque les levantaba ciertamente (Aufhebung) sus mentes a un orden superior, a otro tipo de mundo aritmético, ruina de las pretensiones esencialistas del anterior, pero les sorbía la razón misma, con la apariencia fortísima de la presencia eficiente de una contradicción real, y, con todo, científicamente fecunda.

No es preciso añadir que el pasmo puede y suele ir acompañado durante ciertas fases suyas de *atónito* y *absorto*, o de atónito solo, cuando la irrupción del nuevo mundo a través y en el antiguo no presenta demasiado descaradamente los matices de contradicción —lógica, moral...

Terminemos diciendo que las palabras deslumbrado, encandilado, embebido... son fórmulas metafóricas, o matices externos, de los sentimientos anteriores. Todos los cuales convienen en ser revelación inmediata del tipo de *que es* el universo, o dicho a la inversa: de que la ineidad *está siendo* en un universo de entes que son sin estar. Pero la ventaja inmensa de la existencia de tales *existencieles* se cifra en que son ellos los que testifican que la ineidad es real en su misma realidad, los que la hacen sentirse real en su mismo tipo de realidad; no son, pues, indicios o índices de imperfección, sino de perfección en eso, importantísimo y decisivo, que es sentirse real, sentir la propia realidad y su original tipo. Un ser para quien no hubiera ni pasmos, ni sorpresas, ni asombros, ni admiración... sería un ser no sólo monótono y aburridísimo para sí, sino imposible *con ineidad*, es decir: sería ser, pero no *ser que está* (Dasein). O sería sentimentalmente imposible, conciencialmente imposible, por muy posible que fuera como simple ente, y en tal caso quedaría necesariamente incardinado al universo, como ser entre seres.

b. 223) *Corrido, mohino, apesarado, malparado, azorado, desconcertado*... Estos sentimientos delatan un particular estado

del universo, como haciéndose originalmente notar en cada uno de los objetos del mundo. La estabilidad del mundo se presenta no como en los casos anteriores, irrumpida o rota por un solo punto, sino por todos, disminuyendo, por tanto, su intensidad en y por tal multiplicación de los puntos de ataque del universo. O dicho al revés: la ineidad, por saber que *está* siendo en un mundo asentado sobre un universo —que es, pero que no está, y por ello resulta imposible toda perfecta adecuación en un tono que sea de estar o estarse—, da cuenta a sí misma de tal estado de cosas inventando sentimientos o estados sentidos en que nota que el universo perfora cada uno de los objetos del mundo, comunica a cada uno el temblor de su presencia neutral y potente.

Cuando la ineidad da al universo la posibilidad de que se le presente como atacándola por todos y cada uno de los objetos del mundo que ella se ha construído para vivir familiar y confiadamente, en "ciudad alegre y confiada", tal estado de inseguridad puntiforme y casi uniformemente distribuída por todos los objetos del mundo toma las formas sentimentales y sentidas de corrimiento, *andar corrido,* ir de una cosa a otra del mundo sin hallar asiento en ninguna, *mohino* al verse tan *malparado* por los objetos del mundo a los que había hecho el bien de constituirlos como objetos, cual morada para tan alto ser como es el ser-que-está. Y resulta uno malparado en tal mundo sometido a tal acoso pertinaz del universo; se siente *mal-parado,* mal asentado, incómodamente apoyado en tales objetos con puntas de universo, y nótase la ineidad *mohina, avergonzada* de haber querido y podido asentar tan poco en firme su mundo, cual arquitecto incapaz de construirse casa para sí a prueba de terremotos y a prueba del temblor continuo y mesurado de la circulación callejera. Y si los objetos presentan en su estado normal perfiles fijos, definiciones y aun las apariencias de esencia, y por ello la ineidad puede tratarlos con operaciones bien determinadas, cuando la ineidad, notando la originalidad de su ser, que es *estar siendo,* note a la úna o en eso mismo la inseguridad de cada uno de los objetos de su *mundo,* por estar mundo sostenido por universo, se sentirá *desconcertada* —y esta previsión formal está testimoniada o testificada existencielmente por la existencia del desconcierto,

del sentirse precisamente desconcertada—, o dicho metafóricamente: *azorada,* perseguida por el universo en funciones de azor, de no dejarla reposar sobre objeto alguno, pues por todos se cuela y hace presente el universo en su ser indiferente al estar. Y comienza ya a notarse la existencia, propia de una ineidad, como *peso* (Last, cf. Heidegger, *Sein und Zeit,* pág. 134), pues la ineidad tiene que tenerla en vilo, ya que ni mundo ni universo le ayudan gran cosa para ello. Y se trata en tal sentimiento de *pesar* de una revelación o manifestación original de la ineidad, que ella se hace a sí misma sobre sí misma, de una *Offenbarung* (Das Sein ist als Last offenbar geworden, ibid., pág. 134). Empero este carácter de *peso y pesado para sí* (*Lastcharakter,* ibid., del ser-que-está, Dasein) no es una categoría de presencia continua, sino un acaecimiento, siempre posible, no siempre real; pero no por posible tendrá que exigir para su realización la intervención de una realidad externa; por posible, con posibilidad de creación, podrá pasar a real "de sí", porque sí, con sólo que le den ocasión, pretexto, oportunidad. Se trata, pues, de una posibilidad inminente o inmediata a la realidad, en el sentido de *ocasión próxima,* de posibilidad actuable por *ocasión,* sin necesidad de causa (— . —).

Estos sentimientos de corrido, mohino, malparado, azorado, desconcertado, apesarado comienzan a poner a la ineidad en *su estar,* en *estar,* hacerle cargar con tal cruz, suya y bien suya. Digo que son sentimientos *iniciales* de tal estancia de la ineidad en su estar mismo, pues pronto hallaremos otros sentimientos que ella *inventa* para *estar en sí,* para notar cómo es su realidad misma o en sí misma, en estado de *mesmidad.*

El hilo deductivo formal o la racionalidad con que hemos presentado estos sentimientos es solamente aparente; tales sentimientos no son un *caso* de una fórmula general o de un conjunto de ellas, como sucede en los casos de fórmulas matemáticas o lógicas, sino *testimonios coherentes* del estar mismo de la ineidad, por tanto con racionalidad a posteriori, o subsecuente, por efecto retrospectivo de la verdad —dicho en frases de Bergson.

B. 24) *Perdido, turbado, alborotado, soliviantado...*

Desde el punto de vista de esa racionalidad subsecuente o formal que resulta posible poner entre las *invenciones* sentimentales, una vez dadas en su originalidad, podemos añadir ahora otro grupo de invenciones de la ineidad o modos de notar su estar mismo en el *universo, siempre a través de su mundo*. La irrupción del universo en el mundo puede llegar a tal extremo que los límites, definiciones, caracteres esencialoides de los *ob*jetos y *ab*jetos del mundo se pierdan; la ineidad se notará *perdida* en el mundo, a pesar de que mundo es intento, hasta cierto punto logrado, de ordenación del universo precisamente *para mí* (Umwillen seiner). Así uno experimenta la sensación y se siente *perdido* en una ciudad nueva por no reconocer ni las direcciones ni poderse guiar por edificios característicos; es que una ciudad nueva para uno se ofrece más bien como universo, como inmensidad de cosas uniformes, en bloque, todo igual, que como orden recognoscible para la ineidad; y se siente uno *perdido* en un bosque virgen, precisamente también por ese aspecto de mar uniforme, hostil y potente, de vegetación que presenta; y se halla un principiante *perdido* en la demostración de un teorema matemático complicado, como la demostración de la transcendencia de π por Lindemann, porque no percibe el orden de los pasos demostrativos, le bailan y marean los signos, es decir: lo mismo que fija unívocamente las ideas y su orden; y se *pierde uno en un mar de dudas,* es decir: de razones encontradas, a pesar de que se esté persuadido de que no pueden ser de vez verdaderas las contrarias; y es que en todos estos y semejantes casos el mundo toma el carácter propio del universo del ser, el de *esfera uniforme, idéntica hacia todas partes,* en que *un ente no es ni más ni menos que otro ente* (Parménides). Y este *mar de ser,* o ser en *mar,* en bloque, es el que irrumpe en el mundo y en cada cosa del mundo y las desdibuja hasta hacerlas irrecognoscibles no solamente *de hecho* o por una casualidad —porque se desdibujó una figura, o porque se diluyó en un líquido, o porque se comió la luz los colores...—, sino *de derecho,* porque, respecto del universo del ser, las delimitaciones sólo pueden llegar a ser

de hecho o *de dato*, nunca esenciales, ya que el ser de un ente tiene que ser idéntico con el ser de otro ente, so pena de que ser se divida de sí mismo y el ser lleve adjunta la negación de no serlo.

Esta tendencia y exigencia de identidad, propia del ente y de todo ente en cuanto ser, es lo que *siente* o lo sentido (el sentido) de ciertos sentimientos de la ineidad, que le revelan así, sin discusiones teóricas, sino directa, inmediata, *sentidamente*, la radical identidad de todo ente en cuanto ser. En el sentimiento de sentirse perdido en el *mundo* irrumpe el universo en su supraunidad de ser, desdibujando, cual si fueran caramillos en el aire o cosas escritas en agua, los objetos y abjetos con sus propios perfiles y definiciones.

Platón experimentó, y dió constancia de ello en el *Timeo*, este sentimiento de *perdido* en el mundo, a causa de la presencia sentida de su base de ser: del material amorfo, no conformable ni configurable establemente (τινα ἔχον βεβαιότητα, *Tim.* 49 d), que con su movimiento arrítmico y sísmico (σεισμὸς, ἄτακτθς) impedía que cosa alguna sensible se fijara en límites, llegara a tener propiamente *eidos*. Sólo que Platón se sintió perdido únicamente en el mundo *sensible*, mas bien orientado en el inteligible —al menos si no insistimos en sus experiencias del *Parménides* y del *Sofista* para referirme a las más salientes por su fracaso final en fijar los conceptos, es decir: los límites de los entes ideales.

Un inicial sentimiento de *perdido* o desorientado en el mundo es preciso que preceda a toda disquisición científica, según Aristóteles, pues como dice él mismo (*Metaphys.* 995 a, 25) la εὐπορία es solución (λύσις) de una ἀπορία; el salir a flote es solución de esa situación que es estar ahogándose, sin lugar o agujero (πόρος) por que salir y evadirse.

Y es que sólo notando o sintiendo la inestabilidad del mundo y de sus objetos, a causa de surgir mundo sobre universo, podrá la ineidad sentirse en verdad lo que es: *ser que está*, y no simplemente ser; y en tal estado de *pérdida*, al perder al mundo, se gana a sí misma y gana el universo. Quien así perdiere el mundo se ganará a sí y al ente. Tal sentimiento, o en tal estado de *pérdida*, revela la auténtica realidad de la ineidad y su aposenta-

miento en el ser, eliminando por lo pronto este intermediario que es el *mundo*.

Formas derivadas y un poco banales de este sentimiento de *perdido* al mundo y ganado para sí y para el universo son las palabras corrientes de ser un "perdulario" y un "perdis"; perder las cosas por no darles importancia; y se cumple en este caso, por modo contrario, lo que Heidegger dice del mundo: que es *resumen o enciclopedia de todo lo que interesa o importa al ser-que-está* (al Dasein), pues al perdulario no le importa nada de nada, dejando así ciertamente de estar en *mundo*, pero no perdiendo, sino sintiendo más bien y con mayor intensidad, su abandono y encomienda al universo.

En el sentimiento de *perdimiento* se siente como si el universo desdibujara, difuminara los contornos de las cosas; de modo que resulten irrecognoscibles, impidiendo de este modo la orientación, la definición...; pero en la *turbación* le rueda a uno la cabeza, porque las cosas ruedan, y más en rigor las cosas están sometidas a un movimiento irregular de esos que destruyen y hacen imposibles toda estabilidad y firmeza de reconocimiento. Este componente de turbación ante el movimiento continuo, sísmico y arrítmico del mundo inteligible se halla delicadamente expresado en el diálogo entre Eutifron y Sócrates (Eutifron, 11, C. D. E.); "*Sócrates*", dice Eutifron, "*no doy con el modo de decirte lo que pienso; porque no sé en qué manera todo lo que afirmamos parece dar vueltas y más vueltas* (περιέρχεται) *y nada quiere quedarse en su sitio.*" A lo que responde Sócrates: "*Lo que tú me estás diciendo, Eutifron, parece más bien cosa de aquel antepasado nuestro Dédalo. Que si yo fuera quien las dijera y afirmara, tal vez te burlaras de mí, cual si, por mi parentesco con él, se me escabullese lo que hago con palabras, y no quisiera quedarse donde se lo pone; pero ahora se trata de afirmaciones tuyas; hace falta, pues, otra broma, porque para ti precisamente no quieren estarse quietas, como tú mismo lo echas de ver.*" "*Me parece con todo, Sócrates*", continúa diciendo Eutifron, "*que lo dicho no pide broma nueva; que a estas afirmaciones no soy yo quien hace dar vueltas, y no quedarse en su sitio, sino tú, Dédalo en persona; que si de mí dependiera bien quietas se estuvieran.*" "Pues com-

pañero", le replica Sócrates, "*en peligro estoy de ser en esta arte muy más diestro que Dédalo y tanto más cuanto que él hacía que sólo sus cosas no se quedaran en su sitio; mas yo, al parecer, ni las mías ni las ajenas. Pero lo más gracioso de esta mi habilidad es que en contra mi voluntad soy en ella sabio. Que prefiriría se estuviesen firmes mis razones y permanecieran inmobles a poseer junto con la sabiduría de Dédalo los tesores de Tántalo.*"

Esta turbación o movimiento en rueda de las razones perturbaba el discurso de Eutifron y turbaba también el de Sócrates; y hacían bien en atribuir tal fenómeno a Dédalo, mitológico o personificado entonces en Sócrates, en el método de preguntas y respuestas hechas precisamente en círculo: *lo santo, ¿es tal porque lo aman los Dioses, o lo aman los dioses porque es santo?*, etc.

Estas vueltas en círculo que dan las razones o que se puede hacer a las razones provienen en el fondo de la estructura circular del universo del ser. Parménides la descubrió y nos habló de la esfera del ser, de la esfera de la verdad, de su homogeneidad, de su continuidad y de aquella propiedad suya perturbadora, además de desorientadora, que es: "*Comience por donde comenzare, siempre llegaré a lo mismo*" (cf. *Poema de Parménides*, edic. del autor, pág. 11; edic. UNA, México, 1942). Es que el orden, las distinciones, las definiciones, las apariencias esencialoides sólo tienen sentido pleno en *mundo*. El universo del ser no admite distinciones esenciales, fundadas en el ser en cuanto ser; por esto todo puede dar vueltas en él. Y cuando la ineidad, sincera consigo misma o en un ataque de sinceridad con su tipo de ser, que es *estar* siendo, se da a sentir a sí misma el estado de sus relaciones con el universo del ser, reconoce, y tal reconocimiento sentido es la turbación, que todas las razones del mundo —del mundo físico, lógico, aritmético…— dan vueltas apenas echa a andar la esfera del ser, o tan pronto se las refiere a la esfera del ser, en que se puede comenzar por cualquiera parte, y siempre se vuelve al principio, es decir: no hay principio que lo sea en absoluto. Y tal es el origen de la turbación radical filosófica: que todo se mueve en círculo. Y mejor que hablar de la estructura circular del *Dasein* (Heidegger, *Sein und Zeit*, pág. 7) habría de hablarse de la estructura circular del *universo del ser*.

En el fondo, pues, de todas nuestras razones y justificaciones por *principios* (teóricos, prácticos, valores...) hay siempre un poco de mala fe, como dice Sartre (*Etre et Néant*, págs. 85 sigs.); porque si queremos mirar de frente la estructura del universo del ser, las razones de nuestro mundo o de los mundos que para comodidad nuestra nos construyamos se moverán necesariamente en círculo y se podrá comenzar por cualquiera de ellas, dando así un solemne mentís a las pretensiones de los principios.

De aquí, como veremos (— . —), que los principios no puedan pasar de ser *posiciones primeras* (Setzungen) ni tener más valor que hipotético; ser principios *de hecho* o *de dato*. Y no tendrán más estabilidad que la que tenga *mundo* en cuanto tal. Es decir: el estado o el estar de la ineidad es el que da *estabilidad* a los llamados principios, que, considerados en su ser, no poseerían derechos para serlo, pues "*comience por donde comenzare, siempre llegaré a lo mismo*".

Una petición de principio indesarraigable e inevitable, un *circulus in definiendo, in demonstrando, in essendo* afecta, pues, a la estructura misma del universo del ser. La ineidad es un intento de evadirse de tal situación. Pero como su realidad es de estilo "*estar siendo*", por su base de ser deja siempre abierta la posibilidad de esas sinceridades sentimentales, como la perturbación o turbación. El ser es, sobre todo, un "*que es*"; y esto es lo que siente, el sentido y lo sentido (cf. D) por la ineidad en la turbación.

Otro de los sentimientos que delatan a su manera propia este estado de cosas entre universo y mundo de una ineidad es el *alboroto:* sentirse alborotado. La turbación incluye, cuando menos en intención, la de poner orden en las relaciones entre universo y mundo. Sólo por una implícita y constante comparación y reenvío a tal exigencia, y aun memoria de ella, en estado cotidiano resalta la turbulencia y turbiedad del sentimiento o estado de turbación de dichas relaciones, turbadas, naturalmente, por el universo o por la ineidad en un ataque de sinceridad para con sus relaciones hacia universo.

Y así como la turbulencia o turbiedad física de ciertos líquidos se produce por el movimiento irregular (browniano) de ciertas

partículas pequeñísimas, en suspensión, empujadas casi al azar por los movimientos moleculares, parecidamente las estructuras del mundo (los perfiles de sus objetos, sus definiciones, sus caracteres esencialoides...) se enturbian de repente por la sensación íntima de la inseguridad radical de la ineidad en un universo del ser que no está ni puede estar siendo su ser.

Empero el *alboroto* afecta sobre todo al mundo interior, al tipo de estructuras más o menos definidas con que la ineidad lo organiza —como conceptos, jerarquía de facultades, hábitos de reflexión, selección mesurada de palabras, dominio de la expresión externa de lo interior...—; y se alborotan sobre todo las pasiones, es decir: los elementos más próximos al universo, al ser en bruto, indomesticable en mundo; y en el alboroto interior, también en el exterior, no hay modo de oír la voz, ni la de la conciencia ni la de la razón. Pero nunca como en el alboroto se nota más en firme la invasión del fondo irracional, ente puro y en bruto, el *que es*, del universo del que hacemos a duras penas, y con consistencia de castillo de naipes, un mundo.

Pocas descripciones literarias darán mejor idea de lo que se siente en el alboroto que aquella de Cervantes: "*toda la venta era llantos, voces, gritos, confusiones, temores, sobresaltos, desgracias, cuchilladas, mojicones, palos, coces y efusión de sangre. Y en la mitad de este caos, máquina y laberinto de cosas*"... (*Don Quijote,* part. I, cap. XLV). Y así es precisamente como se siente en el alboroto el mundo: cual caos, máquina y laberinto de cosas...: caos de elementos esencialoides, pero presencia impresionante del "*que es*", de la realidad brutal y en bruto, que es el modo propio de ser la realidad en cuanto tal.

Más aún: los ánimos pueden llegar a estar *soliviantados* o sublevados —ambos soliviantar y sublevar son etimológicamente lo mismo, de *sub.levarse,* sub.levantar—. El ánimo se subleva o solivianta contra un orden establecido, contra un *mundo* (de leyes, de costumbres, de jerarquía...). Semejantes sublevaciones, o soliviantamientos para que se subleve el ánimo o los ánimos, delatan la inseguridad radical, de precario y prestado, que tiene todo mundo frente al universo sobre que se asienta. El ánimo se subleva levantando desde abajo (sub), desfundamentándose de esa

función que es sostener el mundo; y en tal estado de soliviantamiento se nota, se siente —y es el sentido y lo sentido por él— la inconsistencia interna e irremediable de todo mundo. El que haya modo de soliviantar los ánimos es un hecho que depone sobre o testimonia la caducidad (*hinfaellig*, Heidegger) de todo mundo en cuanto tal, y por tanto es un modo de sentir el *que es* brutal de la realidad, sobre todo de la realidad interior que el soliviantamiento pone al desnudo en su brutalidad potente, desmesurada, irracional; pero todo ello son experiencias de *que es*, y por tanto pertenecientes propiamente a la ontología fundamental, pues dan *sentido* —no propiamente *significado*— a "*que es*" (Dass es ist, ὅτι ἐστιν).

El *que es* tiene que ser sentido para que tenga sentido. Por esto junta Heidegger con desconocida fuerza y originalidad las dos palabras *Sinn des Seins*, sentido y ser: *sentido del ser*. Y la introducción de los sentimientos (Stimmungen, Befindlichkeit...) responde precisamente al convencimiento sentido de que la cuestión de *que es* una cosa sólo puede ser respondida *sintiéndola*, que el *que es* es una cuestión de *sentido*, de *sentirlo*.

B. 25) *Temor, atemorizado, miedo, medroso, medrosidad, pavor, empavorecido, espanto, espantadizo, despavorido, pavoroso, pánico.*

En todos los sentimientos o estados de la ineidad, anteriormente descritos, el mundo, en cuanto resumen o enciclopedia ordenada de todo lo que interesa a la ineidad (Heidegger), pagaba los gastos; el mundo era sentido en su radical inseguridad frente al universo, tratárase de mundo interior o exterior, o de ambos. Pero la ineidad no notaba en tales sentimientos que le fuera su estar mismo en *mundo*, es decir: el radical peligro de quedarse definitivamente sin mundo, sin posibilidad de ordenar el universo *a medida de* (Umwillen) de sus deseos, planes, conveniencias... En los sentimientos enumerados al comienzo de este párrafo la ineidad nota o siente, y es el sentido o lo sentido específicamente en ellos, que le va su ser mismo *en mundo*, que tiene que habérselas a lo peor con *universo* únicamente. No le va su estar en

universo —veremos que sentir que le va su estar mismo *en universo* es revelación de otros sentimientos más profundos y catastróficos—, sino su estar ordenado, familiar, seguro, confiado, *en mundo:* en universo trocado en *internado* (Innewerden) de la ineidad, casi en invernadero.

Y decimos que en este grupo de sentimientos, lo sentido y el sentido (Sinn) de ellos es precisamente el que *le está yendo* a la ineidad su estar en mundo mas no su estar en universo que nunca es sentido más brutal, y realmente, que entonces; que *le está yendo,* no que la *haya ido ya,* o haya jugado y haya perdido o sienta perdida ya su estancia tranquila y familiar en mundo. Y estarse jugando su estancia en mundo, no es sin más haberla perdido, darla por perdida. Pero el jugarse el mundo no puede hacerse con igual indiferencia como úno se juega el dinero sobrante, o lo que, en el fondo, no le importe gran cosa, porque no le va su ser o estar; jugarse el mundo lleva consigo irle a la ineidad su estar mismo en mundo —estar que ha tomado las formas sentidas de familiaridad, confianza, seguridad, bienestar.

El punto de partida ocasional —no el causal riguroso, que no se da en el orden del ser— puede serlo y lo es de ordinario un objeto cualquiera del mundo, no en cuanto del mundo, sino en cuanto que a través de él la ineidad descubre la inclemencia del *que es,* la indiferencia absoluta del universo frente al estar. Sólo así un objeto del mundo puede ser amenazante, pavoroso, miedoso, temeroso... Pero mientras el universo se limite, como en los sentimientos anteriores, a conmover los cimientos de la seguridad del mundo, la ineidad no tendrá por qué sentir pavor, miedo, espanto... ella misma por su estar en mundo, y tener que habérselas en adelante mano a mano, en "hora de la verdad", con el universo. No obsta, pues —aunque pudiera parecer a primera vista que contrariamos a Heidegger, cf. *Sein und Zeit,* páginas 184 sigs., para lo que vamos a decir—, el que tales sentimientos surjan con ocasión más o menos transitoria de ciertos objetos del mundo, o que ciertos objetos del mundo dejen de presentar su cara y faz ordinaria, y en ella y por ella la seguridad de su lugar en el mundo y la seguridad con que se siente en él y en ellos la ineidad; el objeto del mundo, objeto en un momento dado o en

muchos de miedo, pavor, espanto..., puede hallarse presente, e insistir en su presencia pavorosa, casi obsesionante; no por esto miedo, espanto, pavor... serán sentimientos especificados por tales objetos en su modo de ser en mundo, sino por el contrario, tales objetos, estén o no largamente presentes, con insistencia de presencia, no serán pavorosos, miedosos, temerosos..., sino porque la ineidad está temblando por su *estar* en mundo, y no primariamente temblando por *mundo*, y secundariamente por sí, tal vez con el íntimo convencimiento de que "*a rey quito, rey puesto*", de que mundo deshecho puede reponérselo con otro.

El miedo, pavor, espanto... —como veremos inmediatamente en sus matices propios— surgen precisamente cuando se pierde un mundo, o en bloque o porque todo se cuela por un agujero, se filtra por un objeto, sin estar seguro de que podrá ser reemplazado por otro, sin estar creída la ineidad de tener poder para darse otro mundo; que si la ineidad estuviera segura de semejante poder suyo, no tuviera miedo, sino desagrado, tal vez, por la nueva incomodidad.

En el *temor* la ineidad nota que *probablemente* se va a jugar su estancia tranquila en mundo, aunque no esté notando que de presente se la esté jugando; y el temor arraiga en la conciencia de que estar en mundo es estar expuesto a universo, a la indiferencia brutal y desconsiderada del ser.

En el *miedo* la ineidad nota, o es ese mismo notar, que le está yendo ya su estancia en mundo, que está jugando ya, de presente, su estancia familiar en mundo; y en los dos tipos de sentimientos caben formas como timorato, medroso, tímido, meticuloso... que son modos *inventados* por la ineidad a fin de alejar el peligro más o menos próximo de que se desmorone la estancia familiar en mundo (en mundo en conjunto, o en mundo moral, de negocios, de acciones externas). Todos estos estados: timorato, tímido, meticuloso, medroso... encierran el matiz de sentir la estancia en mundo como de precario, prestada por universo, y en el fondo, dependiente de la contextura misma de la ineidad que no puede ser como los demás seres, sino que tiene que *estar*, sin llegar a *ser* simplemente. De esta conciencia, esencial a la ineidad, surge, como veremos, una especie original de angustia: la *angustia on-*

tológica, proveniente de la inseguridad radical con que la ineidad puede fundar y mantener el mundo que ella establece, conciencia de la radical *libertad*, es decir: posición y deposición del mundo, por tanto la amenaza intrínseca de quedarse a solas de todo, tener que tenerlo todo en vilo, en el hilo de la libertad. Por esto dice Sartre, y preparamos así la futura exposición sistemática, "*Dans l'angoisse la liberté s'angoisse devant elle même en tant qu'elle n'est jamais sollicitée ni entravée par rien*" (*Etre et Néant*, página 73). Pero veremos que el poder aniquilador (néantissant) de la libertad, es decir: de la *ineidad*, no llega hasta poder aniquilar el *universo*, y ni tan sólo hasta poder aniquilar la posibilidad de construir o de reconstruir un mundo.

El que no todos sientan miedo o temor ante las mismas previsiones o circunstancias, en nada depone contra lo dicho, porque la realidad de los sentimientos no es posible en igual sentido en que son posibles las cosas, en que, por ejemplo, es posible que de aquí a unos años, o unos días, o segundos se aumente en unos decimales más cualquier tabla de logaritmos; y a esta posibilidad de realización en signos materiales no se puede evadir el número; es continua y *necesariamente posible* tal *realización*. En las cosas la posibilidad está próxima inmediatamente con la realidad, por eso es necesariamente posible la realización, aunque no sea necesariamente actual. La necesidad acecha las relaciones entre posibilidad y realidad.

En cambio —y es punto que trataremos más adelante, en la *Metafísica* (— . —)—, respecto de la ineidad, la posibilidad es, por lo pronto, como lo notó muy bien Bergson (*Le possible et le réel*), algo negativo: *ausencia de impedimentos* (cf. *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas*, vol. 1, I, págs. 40 sigs., 1947); pero no hay cosa que sea necesariamente posible respecto de ella; no es necesariamente posible que surjan en ella sentimientos, y por esto no se puede prever el sentido o matiz original de ningún sentimiento; a lo más son posiblemente posibles, o necesariamente posiblemente posibles, o con otras potencias de posibilidad que alejan tal tipo de posibilidad de la posibilidad de las cosas o simples entes.

Pues bien, aunque esta indicación quede por ahora casi redu-

cida a palabras, no es necesario ni que se produzcan sentimientos y los *mismos* sentimientos con *ocasión* de las *mismas* circunstancias ónticas, ni tampoco es necesariamente posible que se produzcan. Es decir: ante las mismas ocasiones ónticas, es posible que no surja ningún sentimiento, o de surgir alguno no tiene que surgir precisamente siempre el mismo y con igual matiz —es posible no tener miedo ante *la muerte inminente*, o, de tenerlo, no tiene que tener necesariamnte el matiz típico de miedo; es posible, por ejemplo, responder ante ella con la indiferencia, valentía, arrojo, despreocupación, alegría...—. Ante las mismas circunstancias ónticas, el surgimiento de un sentimiento es solamente posiblemente posible, o probablemente posible, porque en estos órdenes no hay conexión necesaria entre posible y real. Con todo, como diremos (— . —), la necesidad tiene que afectar, más o menos remotamente, a las potencias superiores de posibilidad, porque toda ineidad, aunque esté muy alejada o se ponga muy alejada del orden del ser, no puede evadirse completamente de él, so pena de que no se note real. Así los sentimientos, o algunos de ellos, serán necesariamente posiblemente posibles, al menos; otros serán tal vez necesariamente posiblemente posiblemente posibles, etc. Pero en un grado u otro habrá que anteponer o introducir la necesidad, la conexión con el ente, con el universo.

En el *pavor*, la ineidad está notando que la partida está casi perdida, que se ha jugado y está ya perdiendo su estancia tranquila en mundo, o que está jugando y perdiendo la estancia familiar en mundo, quedando expuesta, como *expósito*, al universo nudo y puro. Pero frente a circunstancias ónticas, sentidas como pavorosas, no reacciona necesariamente la ineidad con el pavor; es sólo posiblemente posible que reaccione con el pavor; también es posiblemente posible que se quede *impávida;* y este sentimiento de impavidez es original, imprevisible y con matiz propio. Es solamente posiblemente posible, y no solamente posible, de modo que, de realizarse un sentimiento en tales circunstancias, no tenga más remedio que realizarse él y no otro.

La forma original, e imprevisible —don de la ineidad—, que ha tomado el *pasado*, o el haber pasado a vías de hecho el haberse jugado y haber perdido la estancia tranquila en mundo, es

la de *espanto* (espantoso) y la de *pánico*. Porque el pasado, al igual que el presente y el futuro, la realidad, necesidad, posibilidad, no tienen igual sentido en el dominio de ser y en el de ineidad, o estar. Al *estar*, o por *estar*, un presente, pasado, futuro, posible, real, necesario... cambian realmente de tipo, y de leyes. Adelantemos estas consideraciones en el ejemplo presente, reservando para su lugar la exposición general.

Un sentimiento no pasa a pasado, sin que se transforme en nada su presente, por una simple y monótona continuación o conservación.

La esperanza, por ejemplo, es sentimiento original, anclado en el futuro imprevisible, en el futuro de ineidad. El simple *haber esperado*, o esperanza en pasado, no tiene matiz alguno sentimental propio; el haber esperado con éxito, es decir, habiendo realmente llegado algo feliz imprevisible, será un sentimiento de alegría, de gozo en la posesión, o de desilusión si no ha llegado nada, si la esperanza no tuvo éxito alguno, o advino lo contrario de lo que se esperaba. Pero desilusión y gozo no son continuación natural de la esperanza, sino sus sustitutos, sus consecuencias sentimentales, o sentimientos consecuentes, radicalmente imprevisibles también en su originalidad y aun en su posibilidad misma. El *pasado* de la esperanza, o el sentimiento propio del pasado de esperanza o esperanza pasada, es o bien desilusión, o gozo, o paz...; y estos sentimientos son no consecuencias necesarias y calculables, como es calculable la posición que tuvo el sol hace 1, 100, 1.000, 10.000 años o siglos o segundos, y tal posición pertenecía al mismo predicamento o categoría que la posición actual; las consecuencias sentimentales no se siguen de los antecedentes por conexión necesaria alguna, sino por *invención nueva*, en que hasta el matiz o modo de estar en pasado es invención parecidamente. De ahí que el pasado de las cosas sea perfectamente calculable, es decir, previsible, partiendo del presente, pues el presente no tiene localización o posición fija, es desplazable según un grupo de transformaciones, que serán, por ejemplo, $t' = at + b$, u otra más complicada, como la del grupo de Lorentz en relatividad restringida. Las leyes del pasado son las mismas que las del presente y las de futuro.

Pero en los dominios de la ineidad no se pone la novedad; y para localizarse en pasado no basta con correr el presente, es decir: que ha sido presente, sino es preciso además inventar un matiz especial de *estar pasado*, de ser "*pasa*", si se tolera la palabra, harto significativa, pues una "pasa" no es una uva en igual estado que la uva madura rellena de jugo y de presente vital, sino otro estado de la uva que le sobreviene precisamente para que ser o estar pasado tenga un sentido nuevo para la vida, puesto que la vida no es cosa.

Sentirse pasado, no es *ser pasado*; que el ser, en rigor, no es ni pasado ni futuro, sino un presente atemporal, como veremos (— . —), neutral frente a duración. Sentirse pasado (viejo, pasado de moda, anticuado...) es una *invención* de la ineidad, y un tipo especial de sentimientos doblemente imprevisibles, colocados en presente sentimental y en pasado sentimental. Y no obsta el que la desilusión se note en presente, aunque sea sentimiento con matiz de pasado, como no obsta el que la "pasa" y el estado de "pasa" esté presente, para que "pasa" sea original pasado, original hasta en sabor, de uva. La presencia sentida de tales sentimientos con matiz y sabor de pasados, de "pasa", es la que delata la originalidad de la *temporalidad* (Zeitlichkeit) de la ineidad, la interpenetración de sus dimensiones, de que se hablará en (— . —). Y de parecido modo, un sentimiento de futuro, un sentimiento de porvenir, es decir, con futuro imprevisible positivamente (cf. *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas*, vol. I), como la esperanza, la expectación..., se notan en presente, en un presente teñido de porvenir, extendido hacia el futuro, en *estado de futuro*. De modo que, en rigor de los términos, el presente neutral del ser puede tener diversos *estados:* presente que *está de presente* o con *presencia* (Gegenwart), presente que *está de pasado* (Vergangenheit), y presente que *está de futuro;* y en vez de estas frases hablaremos de *presencia, pretérito* y *porvenir,* reservando lo de presente, pasado, futuro para el tiempo del ser que no está.

El *estar verde* es otro modo original e imprevisible —en todo, hasta en sabor— de los frutos, por ser vivientes —modo especial inferior de ineidad; y una fruta puede estar verde, en estado de "porvenir", mucho tiempo, contado con la medida del tiempo

entitativo o del ser; el presente entitativo no cuenta en eso de estar verde; el presente entitativo es compatible con *estados* de presencia, de pretérito y de porvenir. La presencia brutal de la fruta es presencia sin efectos vitales, sin sabor vital; es presencia de cuerpo presente. Pues bien: *espanto* y *pánico* son estados del pretérito propio de la ineidad que *está sintiendo* —con *presencia* y en un *presente* que puede durar largamente—, el haberse jugado la estancia tranquila en el mundo y haberla perdido, probablemente sin remedio, pues está sintiendo la radical imprevisibilidad de la ineidad, el futuro con porvenir, posiblemente posible, no simplemente posible de la ineidad. Así es como, en toda su fuerza, el *pretérito* no tiene sentido sin el presente, sin un *presente con presencia sentida,* no con un presente con el que colinde o se una en un instante o momento o indivisible de tiempo —según la concepción aristotélica, de tiempo de ser y para ser—; el presente de presencia, el presente de ineidad, está haciendo acto de presencia en el pretérito propio, o en el porvenir propio, como fondo sobre el que resaltan (Ursprung). Así es como tiene sentido perfecto la frase de que la esencia del hombre se constituye con su *haber sido,* ser lo que se ha sido, o que el hombre tiene tanto de esencia cuanto tenga de haber sido (cf. Ortega Gasset, en *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas,* vol. II, págs. 175-180). La presencia del pretérito y la presencia del porvenir tienen formas imprevisibles; dos de las formas de presencia del pretérito son el pánico y el espanto. El pánico y el espanto, cada uno en su grado, originan la *espantada* y la *desbandada;* el *sálvese quien pueda,* y el *Dios te valga* o ampare, pues el mundo o sistema de conexiones bien centradas y administrables por el yo en estado cotidiano han desaparecido, y se siente que han desaparecido.

"*Le dió la gran espantada*", decimos; dió por perdido el mundo, es decir: a sí mismo en el mundo normal, total o parcial (se espantó ante el toro, ante el público al comenzar o antes de comenzar la conferencia, se espantó de las consecuencias, puestos ya los principios —estando *ya* en la plaza, estando *ya* ante el público...)—; empero el espanto llega a su colmo en el pánico, que origina la gran desbandada de todas las conexiones regulares, nor-

mas, criterios que caracterizan el mundo; siempre, con todo, tanto en espanto como en pánico no queda abierta una puerta sentimental hacia el porvenir en virtud de la cual se esté uno diciendo: *"a rey quito, rey puesto"*, es decir: no están haciendo acto de presencia sentimientos de porvenir, como expectación, esperanza (en otro mundo, en mundo mejor, en mundo nuevo...). El horizonte ha quedado cerrado hacia el porvenir; queda uno expuesto ya, y como expósito indefenso, a las conexiones causales o legales brutas del universo, y se le llevan o se deja úno llevar, como guiñapo.

Si todos los fenómenos de conciencia, y ella misma en cuanto tal, aparecen y desaparecen sin causa, como dijimos (— . —), es decir, como *no-creadas*, su presentación tiene y ha de tener un cierto matiz de *subitaneidad*, o como se dice en castellano con una palabra que etimológicamente deriva del *subito* latino, el matiz de *sopetón*, de *súbito* temporal impregnado de sentimentalidad, a tono con ineidad. Todo lo de la conciencia, al igual que ella misma, aparece de *sopetón;* y el tipo de sopetón propio de la aparición de pánico y espanto, sobre todo, es el de *susto*.

Grupo C

DE SENTIMIENTOS DE SUPERIORIDAD; TRANSCENDENCIA SENTIDA POR LA INEIDAD FRENTE AL MUNDO Y SUS OBJETOS

I

Todos los sentimientos estudiados hasta ahora en los grupos A y B tienen el matiz sentimental común, y sentido, de predominio del objeto, del mundo —como si dijéramos de una tensión (intentio) cuyo punto de arranque o tirón inicial y posterior están dándolo y manteniéndolo objetos y mundo—. El grupo que vamos ahora a describir posee, por el contrario, el matiz sentimental, y sentido, común de superioridad de la ineidad frente al mundo y sus objetos.

¿De qué modos y con qué "sentidos" siente y está siendo la ineidad su superioridad o transcendencia frente al mundo y sus objetos?

El método cartesiano de duda, o el de abstención fenomenológica, los de abstracción... no hacen de suyo, y sin más, que la ineidad *se sienta* superior o transcendente a los objetos y al mundo, sino simplemente no dependiente en su ser de ellos; por esto son *experimentos* (no observaciones) reales, guiados no por intuición, sino por *plan* (Entwurf), dicho con el término clásico kantiano, cuyo efecto es desprender la ineidad de las ideas en su *qué es* u objetividades y abjetividades típicas; empero esta superioridad o transcendencia es cual victoria pírrica, porque en el límite del proceso cartesiano o husserliano el vencido no existe (Descartes), o existe con pura presencia irreal, tan insubsistente que la ineidad ni se afirma en ellos ni los niega, es decir: ni los pone ni se pone en ellos (Husserl). Veremos más adelante hasta qué límite se pueda esto conseguir (—.—).

Pero aquí se trata de sentirse superior, o sentirse transcendente, es decir: de *estar transcendente* o superior —algo completamente diverso de ser transcendente o ser superior—. Y para que no quede en meras palabras, sugerentes cuando más de un punto de vista a discutir y comprobar, estudiemos los sentimientos siguientes que nos dan precisamente tal sentimiento de superioridad, o tal superioridad o transcendencia *sentida* (sentimental) o el sentido real de lo sentimentalmente posible en transcendencia.

C. 11) *Despreocupación.*

Modo y estado o sentimiento de tratar con los objetos, sean los que fueren, sin ponerlos en duda, sin reducirlos fenomenológicamente; la ineidad se siente así libre, no ocupada o captada de ellos, por muy sublimes que sean —despreocupación religiosa, científica, de trato humano...; con matiz de *soltura*, es decir: de *absolutismo*, de *desenvoltura*, de no estar envuelto por los objetos, y de poderse desentender de ellos—, de las exigencias de su evidencia, contexto científico, valores..., sin llegar a desprecio,

duda, abstención... Pero en la despreocupación se está dando *acceso* a los objetos, y a todo lo que tengan; aunque tal acceso sea de siervo a señor, que se sienta señor de sí, y *está* a lo señor. La despreocupación no es simple negación de preocupación, sino un sentimiento positivo, *ab-soluto*, de soltura frente a los objetos, de trato suelto, con la natural soltura de quien está sintiéndose gran señor. Sentimiento de seguridad intrínseca del *estar* o ineidad, aun antes, frente, con los objetos en toda su plenitud de estructuras.

C. 111) La despreocupación, en este sentido, puede tomar el matiz de despectivo (*dis-spicere*, no dignarse mirar las cosas, aunque se las esté viendo); de *dis-plicencia*, placiéndonos, pero no complaciéndonos en ellas (recuérdese el principio moral clásico: "*non nocet sensus, ubi deest consensus*"); de despejo y despejado, de despego y despegado, de desprendimiento y desprendido, etcétera. Otros sentimientos afines, o en el mismo tono sentimental (Stimmung) son, v. gr., desfachatez, descaro, descarado, expedito (en procedimientos, materiales, políticos, científicos); todos estos sentimientos, del mismo tono básico de *despreocupación*, cual fondo continuo resonante, cual armónico fundamental, incluyen todos una igualación, degradación niveladora de los objetos, sean los que fueren, sin que tal nivelación o igualación equivalga ni de lejos a dudar de ellos, reducirlos a contenidos noemáticos... Cuando la ineidad "saca la cara", o *se descara*, tomando el matiz de descarada, todos los objetos resultan *uno de tantos*, un cualquiera. La despreocupación —en cualquiera de sus armónicos— nivela los objetos y abjetos.

C. 112) Pero la despreocupación puede hacer de tono sentimental básico y continuo de sentimientos más radicales aún, de ostentaciones sentidas de la superioridad o transcendencia sentida de la ineidad: *desdén, desdeñar, desdeñoso; desacatar, desacato; despreciar*; y aun la *distracción* puede tener por base sentimental la despreocupación, el desdén... Todos ellos resuenan a *dignidad sentida* de la ineidad, a sentimiento de dignidad de la ineidad; y son esa misma dignidad sentida, o la dignidad hecha posible no sólo como programa formal sino como programa concreto, como

existenciel. El *desdeñoso* auténticamente tal es el que, sintiendo su *dignidad,* hace sentir su in-dignidad a las cosas que se tenían por dignas, y el desdeñoso o el desdén de la ineidad se asienta y delata esa misma transcendencia del ser que *está* sobre el ser que es: por eso el desdeñoso, y en el desdén, trata las cosas a patadas, como "*cosas*".

Y en el desacato resuena cual bajo de fondo continuo y persistente la dignidad sentida o sentimiento de dignidad o transcendencia del ser que *está,* negándose a acatar indicaciones de la evidencia, admoniciones o invitaciones de los valores.

En el desdén se siente más distinta la nota de dignidad propia; en el desacato se hace resaltar la indignidad de las cosas, el "*qué se habrán creído*". La frase, pues, de transcendencia sentimental o transcendencia sentida o sentimiento de transcendencia tiene perfecto contenido, y es un *dato,* no una deducción formal.

II

POTENCIACIONES SENTIDAS DEL SENTIMIENTO DE DIGNIDAD, O POTENCIACIONES SENTIDAS DE LA TRANSCENDENCIA SENTIMENTAL

C. 221) *Desenfado,* desenfadado; manifestación original del señorío de la ineidad, por el que no tiene que temer el *fátum,* necesidad o hado de las cosas en cuanto cosas, sus malas estrellas; del desenfado proviene la frase "*y a mí qué*", el *talante* de gran señor.

C. 222) La arrogancia, que incluye no *sólo pedir para sí y por sí* algo, arrogarse derechos, sino hacerse rogar por; exaltación inventada por la ineidad para levantar el nivel general de dignidad de sí misma frente a las cosas.

C. 223) La jactancia, jactancioso, jactarse de...; de *iacere,* echando de sí a las cosas en sus pretensiones; reduciendo sus propiedades de evidencia, valor, imperativos... a *pretensiones.* "*No me importa un comino, un ardite, una higa...*" son modos de expresar la natural potenciación de la dignidad o transcendencia de la ineidad frente a las cosas. La evidencia no es un derecho natu-

ral a la afirmación, sino una simple *pretensión*; y el deber ser de los valores es, en el fondo, una cierta pretensión a nuestras acciones, a que los realicemos a costa de nuestra carne y sangre. Despojar a las cosas de estas y semejantes pretensiones o pretenciosidades es efecto inmediato de la *jactancia* existenciel, de la transcendencia sentida de la ineidad.

C. 224) *Airoso*, desairar, cual el aire o viento juega, invisible, con las cosas ligeras, sin que ellas lo vean; el aire sale airoso, queda airoso. La transcendencia de la ineidad se ha dado o inventado, para sentirse en su originalidad, el sentimiento de airoso, el poder de desairar, de desaire; de no levantar de su estado pesado, insignificante, las cosas o los entes, y de salirse airosa, cual el aire que por todo se cuela, de todas las encerronas programáticamente incluídas en la verdad, falsedad, lógica, ciencia, valores, mandamientos... Y así en la duda cartesiana resuena, para hacerla *sentimentalmente posible*, es decir: *realmente posible*, un cierto desenfado y arrogancia; y en el procedimiento husserliano de abstención parece notarse un tono de jactancia; y, sin duda, es mucho más airoso el procedimiento husserliano de simple abstención que el cartesiano de duda sistemática, que incluye un cierto *encono* contra las pretensiones de la verdad de las cosas. Y se puede jactar Husserl, y lo hace, de no necesitar el método de duda sistemática para llegar a lo que Descartes llegó, y aun un poco más allá (cf. *Ideen*, pág. 65, Husserliana, III, 1950). Estos sentimientos de la transcendencia de la ineidad, o ineidad sentida en su misma transcendencia y potenciada en ella, son los que hacen *realmente* posible tales procedimientos, a primera vista teóricos puramente —y no me cansaré en repetir la necesidad de condiciones de posibilidad sentimental o real para la realidad plenaria de las cosas con ineidad.

C. 225) *Esquivez, esquivo;* potencia sentida de evasión de los objetos, mas no de evasión de ellos tal y tanta que úno quede fuera del alcance absoluto de ellos —estos últimos sentimientos pertenecen a otro tipo (— . —)—; por la esquivez evádese la ineidad de ellos, estando y manteniéndose a su alcance, a un dedo, a un milímetro, dejándose casi casi coger, mas escabullén-

dose en el último instante en una especie de coquetería transcendental con ellos.

C. 226) *Altanería, soberbia, presumido, pretencioso, presuntuoso*... En los sentimientos anteriores de este tipo general (C. 11...; C. 22...) la transcendencia sentida de la ineidad, y sentida de diversos modos, se trataba aún demasiado con las cosas sueltas, aunque no fuera sino para rechazarlas y evadirse de ellas. Empero el sentido original y lo sentido en sentimientos como altanería, soberbia, etc..., es esa misma transcendencia o superioridad (super, super-bia, ὑπέρ-βιος) puesta ya fuera del alcance de las cosas, sin dignarse tratarse ya con ellas. La *altanería* hace especial alusión al estar ya uno mismo en *alto*, desde donde todo se descubre en perspectiva y bajo los pies, en bloque, por falta de interés, y lejanía entitativa de las simples cosas; el altanero le mira a uno de pies a cabeza, de arriba a abajo, es decir: le mide íntegramente; y el sentimiento que da o inventa para esa propiedad óntica simple que es alto o bajo, mayor o menor nivel físico, el matiz de altanero, es la altanería; pues el simple arriba y abajo, en virtud de varias razones, y entre ellas de la relatividad del ente, no diera a la realidad que en alto o en bajo físicamente se hallara el matiz *sentido*, o la tentación de sentirse alto o bajo, ni hubiera elegido la altura física como símbolo de la transcendencia sentida de la ineidad.

El mismo matiz general de transcendencia sentida sobre las cosas, a distancia ya de ellas, se encierra en la *soberbia*. El ὑπέρβιος viene a decir casi lo mismo que *sobrenatural;* el soberbio se siente superior a lo natural, corriente, cotidiano, normal; de aquí, por ejemplo, que los que admiten un orden sobrenatural, y además que el hombre ha sido o puede ser elevado a él, para no caer en soberbia —en sobre-la vida-natural—, tengan que practicar una virtud especial, que es la humildad. La soberbia tiende a elevarse más y más sobre las cosas, sin límite superior; es cual altanería reforzada y siempre reforzable, tanto que ya no ha fijado como expresión simbólica propia la *altura entitativa o física* (trono, castillo, sitial...), sino que en todo lugar, profesión —aun las llamadas humildes—, en todos los estados —aun de perfección o de tendencia a ella...—, la soberbia acecha y empuja a mayores sen-

timientos de transcendencia, a sentirse superior a lo más superior, y aun a lo supremo, si existiera. Dios mismo tiene que tomar la actitud de "*resistir a los soberbios*", como dice la Biblia, pues el ímpetu natural de la soberbia, de la transcendencia sentida, no reconoce límites.

La humildad misma, si no degenera en simplicidad, está realmente reconociendo y notando esa tendencia a *super*, a transcendencias sentidas, *sin límite*, como globo lleno de gas a creciente presión interior que tiene que estar siendo en cada momento amarrado con cables más y más potentes para contrarrestar el empuje hacia arriba. La humildad real lleva implicada y actuante la soberbia, y sin ésta no tiene ni sentido real ni mérito la primera, admitiendo por lo pronto lo que esta última afirmación indica.

No se ensoberbece úno de lo que tiene de natural, es decir: de normal y común con los demás, sino de notar que tiene algo sobre los demás, es decir: de lo sobrenatural (ὑπὲρ-βίος); y tanto da que este *super* o *superávit* lo clasifique como natural o que lo coloque bajo la categoría de sobrenatural; de ahí que sea perfectamente posible, real y frecuente, ensoberbecerse por los *dones*, por lo mismo que úno reconoce haber recibido, por lo que se tiene cual *sobre-natural*. Es que lo mismo sobrenatural, si es que se puede hablar con perfecto sentido de ello —punto que trataremos más adelante—, tiene que ser notado y sentido en la conciencia, es decir: sentido como *mío*, so pena de que fuera sobrenatural en piedra o en estatua, que nada supiera de ello, lo cual equivaldría a no serlo; y por el mero hecho, y necesidad, de tener que notar lo sobrenatural en la conciencia, o como mío, queda hecho natural con la naturalidad con que úno es lo suyo, con el monopolio con que la conciencia es ella y solamente ella, tanto que ni Dios, caso de existir, aparece en ella. La conciencia es mía y solamente mía, y únicamente es posible como mía, tuya, suya, es decir: de alguien, con posesión de identidad necesaria.

Y esta necesidad ontológicofundamental de ser mío y solamente mío todo lo consciente en cuanto consciente es raíz "natural" e indesarraigable de la soberbia en todo: natural y sobrenatural. Quien da un don a la conciencia, lo da para que lo haga suyo, de un yo; y por tanto no puede quejarse de que efectiva-

mente lo haga suyo, se ensoberbezca en él, y ella en sí, dado que su condición es tal que todo lo convierte no *en oro*, sino en "*mío*".

Pero así como dijimos en (— . —), y lo explanaremos cumplidamente en (— . —), que toda posibilidad, para ser realmente posible, tiene que llevar adjunta la necesidad de poder ser realizada —es decir: no hay posibilidad subsistente, simplemente en sí, aunque haya posibilidades más o menos grados distantes de esa necesidad de realización, y haya posibilidades que sólo tienen que ser realizables en *hechos* y otras en *datos*, siendo las de este último tipo más dependientes que las del otro respecto de la realidad—, parecidamente toda soberbia o potenciación ilimitada de altanería o transcendencia sentida lleva siempre una conciencia de límites *de hecho* al menos, sin cuya conciencia limitante la soberbia no se notaría soberbia, *sobre* algo. La soberbia, cuanto mayor sea, necesita de un contrapolo o contrapeso de humildad tanto mayor, para que la soberbia se note realmente tal. En este sentido metafísico, religiosamente neutral por ahora, podemos entender aquello de San Pablo "*semetipsum exinanivit, formam servi accipiens*"; que Dios se aniquiló a sí mismo, tomando la forma de siervo, es decir: para que Dios note su absoluta transcendencia, para que ésta le resulte consciente, es preciso que se ponga en estado de suma humildad, de anonadamiento, tomando la forma de lo ínfimo, de esclavo, de creatura, de hombre, para que con este tirón hacia lo ínfimo recobre la suprema conciencia, no sólo de serlo —que por sólo ser una cosa, por grande que sea, no se tiene conciencia de ella—, sino para *estarlo*, para serlo conscientemente, activamente, por conquista actual, por recobre o recuperación.

La soberbia, sin este fundamento continuo de humildad o de tirón de hechos o de datos, no es sentida como soberbia, sino como *vanidad*, cual globo suelto, y a merced del viento, sin consistencia, sin conciencia de su misma supremacía o transcendencia. La posibilidad de que Dios se encarne —dicho en lenguaje teológico, y recuérdese que los teólogos sostienen la posibilidad de una unión hipostática no sólo con hombres o ángeles, sino con todos los seres—, es una posibilidad, no flotante indefinidamente, a la que repugne ser realizada, sino *necesariamente* realizable

—de necesariamente posible realización, o necesariamente posiblemente posible de realizarse... Y tal necesaria referencia a la realización no es un ente de razón, una pura relación, sino una real vinculación a tipos especiales de realidad: de dato, de hecho, de deshecho...

La paloma, diría sirviéndome de la hermosa, significativa y bien conocida comparación kantiana, necesita del aire para volar, aunque también necesite de las alas; pero la necesidad de alas para volar es dependencia intrínseca, de *datos;* la del aire, dependencia *de hecho;* y sin aire no pudiera la paloma volar, no fuera posible tal acto peculiar de ella; y sin un cierto material nadie, ni Dios, podría sentirse real. Pero semejantes dependencias no sólo no denotan imperfección, sino que son condición para que las perfecciones sean reales, y se sientan reales, como no es imperfección tener necesidad de aire para volar, y de esencia para existir, y de entendimiento para entender..., pues sin aire no se volaría...

Es imperfección no tener alas aquel que nació para tenerlas. A la paloma que, por notar la resistencia del aire, pretendiera volar sin él, llamaríamos *ilusa,* víctima de una ilusión, de un juego que la haría "juguete", mas no paloma viviente y sentiente paloma; al entendimiento que intentara entender tan íntimamente el objeto, ser íntegro creador de él, de modo que notara su total dependencia de él, le sucedería como a la paloma kantiana: que no entendería, pues no habría qué entender. No es imperfección depender, sino depender de cosas del mismo orden, pues tal dependencia indica coparticipación o participación o reparto de lo mismo entre muchos, con la consiguiente rebaja a cada uno.

La soberbia no es, propiamente, sentimiento-efecto, sino sentimiento coextensivo a todas las dimensiones de la temporalidad, es decir: la soberbia, en cuanto transcendencia sentida o sentimiento de la transcendencia de la ineidad, se extiende a pasado y futuro; y estar en soberbia es tan natural como *estar,* como ser *estando lo que se es.*

El lenguaje corriente mismo ha hecho notar expresamente cómo la soberbia, aun en su presencia o presente mismo, tiene matiz de porvenir, con las palabras de *pre*-sumido, *pre*-suntuoso, *pre*-tencioso..., el fondo de las cuales es soberbia o propia exce-

lencia sentida. Y es úno, o se siente, presumido y hace presunciones fundadas en su valor o en el valor de *super* de la ineidad por ser tal; es un *creído*, es decir: tiene algo por cierto y por suyo *antes* de ver, de tener en presente. Y el soberbio *se cree* ser ya tal o cual, aunque *aún* no lo sea en presente, pues la *supre*macía de la ineidad le da derecho a ser y tener todo lo de todos los entes. La superbia o soberbia *presume* no simplemente de ser tal o cual, como de *ser* alto o bajo, sano o enfermo, bueno o malo, bello o feo..., sino de que el hecho presente de ser todo eso, el grado en que se lo está siendo, son sólo *estados de hecho*, cuando puede ser aún y estarlo aún más elevadamente; *el presumido* presume de lo que tiene, y está ostentando en presente o de presente, pero haciendo notar a la vez que no terminan ahí ni sus riquezas, ni sus dotes, ni sus derechos...

Por eso el presumido puede presumir precisamente de lo que no tiene, pues la ineidad, por ser ser que está siendo su ser, está ya por encima o *super* de todos los seres, y de todos los presentes puramente y simplemente tales.

Pretensión, pretencioso, pretenciosidad son matices de la soberbia localizados "de presente" en el porvenir o futuro original de la ineidad. Y puede úno abrigar grandes pretensiones, sin límites, pues la eminencia de la ineidad sobre los entes simples le permite, en principio, una serie indefinidamente ascendente de aspiraciones, derechos. Nunca el hombre puede pecar de ambicioso, de soberbio, de pretencioso, de presumido..., cuando tales sentimientos se fundan en la transcendencia sentida de la ineidad. Pero resultan despreciables cuando toman las formas degradadas de vanidad, ostentación, u otras de desarraigo, o de falta de raíces en el ente.

Y la soberbia o transcendencia sentida puede tomar y ha tomado también formas especiales, adaptadas a especiales cosas y dominios de acciones: como gallardía, gallardo; contonearse; ufanía, ufano, ufanarse...

Esta conciencia de la supremacía, excelencia, o soberbia de la ineidad, o con palabra neutra: transcendencia sentida, es consustancial al hombre, y lo es más aún al filósofo. Y la práctica de la humildad, la necesidad sentida de practicarla —sea en forma

de exigencia moral, de virtud, de discreción...—, es precisamente el indicio de la existencia actuante de la soberbia, de modo que a mayores exigencias de humildad, a mayor necesidad sentida de ella corresponde una más honda y sentida soberbia o conciencia de la excelencia de la ineidad, de la conciencia de la conciencia de la excelencia de la ineidad (actitud filosófica).

Y en este punto es igual el que úno se sienta directamente excelente, o que se sienta excelente por gracia de otro; se crea infalible en acto o en potencia *por sí*, o se lo crea por notarse conforme con otro que él tiene por infalible, pues en definitiva siempre tiene que intervenir un sentimiento de la propia excelencia: o para juzgar*se* tal o para juzgar*se* tal por gracia de otro; es lo mismo sentirse bello por mirarse al espejo y reconocerse tal, o por, sin mirarse al espejo, saberse concorde con otro reconocido por bello.

Podremos, pues, hablar con pleno y real sentido, bien sentido en su sentido original, de *transcendencia sentimental, o sentimiento de la propia transcendencia de la ineidad. El hombre es un ente que se está sintiendo transcendente.* Y no tiene que demostrar su transcendencia por medios teóricos, puesto que la siente y tiene que dar y ha dado ya de un modo u otro signos, expresiones y testimonios de este su sentimiento básico.

La filosofía griega y escolástica fijó, como vimos en *Preontología* (— . —), como primer principio el de identidad y contradicción, porque, además de estar implicado y actuante en todo pensamiento, su misma negación lo implica: quien niega la verdad afirma, al menos una verdad; quien niega el principio de contradicción lo sostiene en su misma negación, pues lo niega precisamente y no lo afirma, e intenta mantener la actitud negativa, suponiendo que puede mantenerla sin que se la confunda, trueque, o le resulte indiscernible de la afirmativa. Pero la filosofía moderna que de Descartes parte, conservando en el fondo la misma exigencia de buscar un primer principio que se mantenga en su misma negación, que su misma negación implique su afirmación —por tanto, necesario—, hace pasar a primer plano un principio de esta naturaleza general ciertamente, pero con carácter *consciente*, no impersonal e inconsciente como el sostenido por las fi-

losofías griega y escolástica. En el "yo pienso" está incluída la existencia, tanto que piense en verdadero como en falso, es decir: al intentar no pensar la verdad (lo que hacía vivir al entendimiento en sentido clásico, aquello para lo que propiamente estaba hecho), pienso y descubro la gran verdad de que existo: es imposible pensar que no se piensa, sentir que no se siente, imaginar que no se imagina; y para llegar a esta comprobación fué preciso comenzar, tal como lo exigían los prejuicios históricos, los datos de la época, mostrando que nuestra realidad no se resiente en su misma realidad, aunque todo fuera falso, aunque todo fuera malo...

Pues bien: la transcendencia sentida pertenece a este tipo de realidades que, aun negadas y en los mismos intentos de negarlas, están actuantes y más en puro aún que simple y directamente puestas o afirmadas. Los intentos mismos de humildad, de abajamiento, no tienen sentido ni fuerza reales sino por estar haciendo de contrapeso, de lastre para que la soberbia o transcendencia sea real, para que la soberbia se sienta soberbia y no simple vanidad insustancial. La humildad, como negación sentida de soberbia, la está haciendo posible y reforzándola en su misma realidad; por tanto, *la transcendencia sentida o la soberbia es un principio básico de la ineidad; y su fórmula, fórmula básica de la doctrina de la ineidad.*

Por esto veremos en *Metafísica* (— . —), y acabamos de decir, que Dios para sentir su propia existencia, su *superbia,* tiene que abajarse supremamente, o como dice San Pablo "*aniquilarse y anonadarse, tomando la forma de siervo*" para por tal tirón hacia abajo, hacia lo *ínfimo,* poder estar sintiéndose realmente *supremo.*

Empero esto no implica ni que la "encarnación" o unión hipostática sea necesariamente real desde siempre, ni siquiera necesariamente posible, sino cuando más necesariamente posiblemente posible, lo que deja juego libre a una potencia de libertad, como veremos.

III

C. 337) El sentimiento de la superioridad, transcendencia o soberbia de la ineidad hace posiblemente posibles otros senti-

mientos cuyo matiz general es el de habérselas inmediatamente con *la cosa en si misma*, prescindiendo o desconsiderando lo que esté presentándonos de *objeto*, lo que haya dado buenamente como respuesta a la ineidad que está siendo entre los entes.

Uno de estos sentimientos agresivos y desconsiderados para con la cosa en sí misma, intentando destruirla en cuanto tal, si se pudiera, es el encono, el enconarse, que no se ha de confundir con la porfía o ahinco, sentimientos de intencionalidad terminable en objetos en cuanto objetos, es decir: no sólo no destructiva de lo que el objeto sea en sí, de su independencia, sino presa por lo objetivo de la cosa, en programático intento de conocerla, sentirla, quererla, a pesar de las dificultades, oscuridades... contra las cuales se porfía y en las que se hinca el ahinco. En estotros sentimientos, por el contrario, la superioridad sentida de la ineidad se rebela contra eso de tener que estar en un universo de *entes*, entre objetos mantenidos y afirmados por su correlativo carácter de cosa en sí, y *se encona* con ellos, en un intento de destruir su cosidad misma, tornándose en lazo que estrangula (ἀγχόνη, ἄγχώ angor, angina), que angustia y angosta; la soberbia o supremacía sentida de la ineidad se subleva también a veces contra su tener que estar entre cosas, no íntegramente reducibles a objetos; y entonces inventa el sentimiento de ensañarse con ellas, la *saña*, la persistencia lenta y calculada contra su cosidad, el programa trazado cuidadosamente de destrucción por consunción lenta, por sabia dosificación de descansos y acometidas sin tender a acabar con ellas, cual el encono, estrangulándolas, de una vez para siempre y en una vez, sino, al notar que no puede terminar así con ellas, al percibir en el encono y por el encono la posibilidad real de terminar en un golpe con la cosidad de los objetos, con la realidad de lo Otro —el encono no es, en rigor, sino ese mismo intento de terminar de una vez con la cosidad de los objetos, o por el reverso, el intento de no estar en universo—, ensaya otro procedimiento de asaltos persistentes, de crueldad sostenida y regida por plan... Tal es la saña, y el ensañarse; tal el procedimiento y lo que siente el sañudo. Estos dos sentimientos o estados sentidos de la ineidad se refieren, y destinan propiamente, al *universo*, no al *mundo*, o a éste en cuanto subtendido por universo.

La soberbia o transcendencia sentida de la ineidad no soporta su adscripción a universo, intenta ponerse en sí y para sí totalmente, cual ilusa paloma que creyera volar mejor sin aire, no cayendo en cuenta de la necesidad de *datos* o *hechos* que la sustenten y de los que dependa, cuando la dependencia de simples *hechos* o *datos* es solamente dependencia de hecho o dato, la mínima que puede existir, y existir en beneficio mismo de la realidad de la ineidad, o del sentirse la ineidad real. Pero, por otra parte, tales intentos sentimentales son necesarios, es decir: necesariamente posiblemente posibles, para sentir la necesidad de tan dependencia, para notar que la ineidad tiene *base real* (Bodennehmen).

Son, pues, modos reales de comprobación del en sí de las cosas, de la existencia de universo, base del mundo, y de su indestructible existencia. Pero lo indestructible no puede ser notado en su realidad sino intentando destruirlo y notando y sintiendo semejante fracaso; tal es el programa, "el" *sentido,* de tales sentimientos, y "lo" *sentido* por y en ellos.

El fracaso real del encono y de la saña puede llevar a la *furia,* a la rabia, en que se pierde todo plan, programa, de ataque sorpresivo o ladino, a la cosidad de las cosas, y se intenta acabar con ellas a palos de ciego. La realidad de tales sentimientos, el sentido y lo sentido por ellos es precisamente la resistencia de la realidad en sí, de la cosidad, de los objetos.

Y si a la palabra "ira" damos la definición clásica "apetito desordenado de venganza", interpretándola en términos ontológicos-fundamentales diríamos: la *ira* es el sentimiento que delata nuestro estar en medio de cosas en sí, sin respeto ni respecto a su objetividad o abjetividad, rebelándose contra tal facticidad, y comprobando la imposibilidad de eliminarla. Y la venganza que el airado ontológico-fundamentalmente querría tomar de las cosas en sí, sería su destrucción, para no tener que depender de ellas. Y tal apetito es desordenado, pues, para bien mismo de la ineidad, resulta inasequible, y lo más que consigue es destrozar, atropellar lo que de *objetos* y *abjetos* ha logrado construir la ineidad sirviéndose de las cosas mismas.

Irascible, iracundo, airado son estados de la ineidad, necesa-

riamente posiblemente posibles por su adscripción a un universo de cosas; y el fracaso real y sentido de la ira depone, con testimonio real, con actas de mártir —no con pruebas teóricas—, de que la ineidad tiene que estar, para ser real, entre cosas que ella no haya creado ni puede destruir en su ser mismo de cosas, aunque con la ira pueda terminar con su objetividad.

La ira suele comenzar con otro sentimiento *previo*, imprevisible también a priori, aunque adecuadísimo, vistas las cosas a posteriori o retrospectivamente, a saber: el *enojo*, el que los objetos "le den a uno en ojos", el tomar ojeriza hacia ciertas cosas, y tal tomar ojeriza pide "que le quiten las cosas de delante", "que se me las lleven", "no querer ni verlas". Si el hombre tuviera, como decía Aristóteles *(Met.,* 980 a 1), apetito natural (φύσει) de ver con vistas de ojos, y de saber con vista de mente (todo ello significa εἰδέναι), difícilmente surgiría el en-*ojo, la ojeriza*. Es que el griego clásico se hallaba bien con lo que de visible tenían las cosas en sí, por esto no surgía el enojo u ojeriza ni contra el tener que ver, para estar en este mundo, ni con lo visto o ideas.

La *sospecha* (sospechoso, sospechar, maliciar, malicioso...) es un sentimiento que nos hace sentir la realidad de la cosidad bajo las apariciones (eidos) objetivas o abjetivas de las cosas; por esto *sospechamos* que hay algo detrás de lo que parece y aparece, de lo que se manifiesta; e inversamente, podemos intentar *disimular*, disimularnos, hacerse el disimulado... porque lo objetivo y abjetivo de las cosas tiene una tercera dimensión, en profundidad, a que retirarnos.

Son, pues, sospecha y disimulo dos sentimientos inversos de signo: el *disimulo* hace que la ineidad se retire a una capa de cosidad, tras lo que, por estar en mundo, tiene que manifestar o exteriorizar; mientras que la *sospecha* permite conjeturar o siente que tras las apariencias se oculta o recela un fondo de cosa en sí. Y lo sentido, y por tanto el sentido de tales sentimientos, es la *cosidad* de los objetos o abjetos, junto con la posibilidad de estar y ponerse úno en tal estado de ocultamiento.

Y pueden dar, y dan frecuentemente, disimulo y sospecha origen a la ira, enojo: sentimientos-reacciones de la soberbia y superioridad ontológico-fundamentalmente sentida de la ineidad

que se rebela contra el hecho de tener que estar en un mundo subtendido por un universo sobre el que no se tiene poder, sin caer en cuenta de que tal realidad y su resistencia son condiciones que hacen realmente posible el que nos notemos reales. Son el aire para el vuelo de la paloma.

Son, pues, en conjunto todos estos sentimientos sentimientos reveladores de "*que es*", y sólo muy secundariamente tienen que ver con el *qué es* de los objetos u abjetos, con el *mundo*.

Grupo D

SENTIMIENTOS QUE DESCUBREN LA REALIDAD EN BLOQUE DEL UNIVERSO

Dividimos estos sentimientos en subgrupos, para percibir más claramente el peculiar sentido de cada uno.

Subgrupo D. 11

En la ineidad, por ser *ser-que está*, juegan o pueden jugar dos tipos básicos de sentimientos o de estados sentidos: *uno*, por el que siente y se siente bien en su adscripción al universo, y por ello funda sobre tal universo, sentido como buen estado o bienestar, un mundo, cuyo tono (Stimmung) básico es el de familiaridad, confianza, seguridad (cf. *Sein und Zeit*, pág. 54) y los más amplios de bienavenido, avezado... (cf. B. 1); *otro*, por el que la ineidad está *sintiendo* su alteridad frente al universo, y por ello no funda un mundo, y está a la vez más o menos *resentida* de tener que estar en universo.

Si introducimos un término castellano fuertemente significativo: el de *Gana*, y *Des-gana*, diríamos que a la ineidad le dan ordinaria y corrientemente *ganas* de estar en universo, y por tales ganas funda un mundo sobre él; pero otras veces es necesariamente posiblemente posible que le dé la desgana de estar en mundo, sin que tal desgana lleve consigo la desgana de estar en universo (grupo D. 111), y otras es necesariamente posiblemente

posible que le dé también la desgana de estar en *universo*, y a fortiori la de estar en mundo y fundarse uno en que habitar *(In-Sein;* colo, diligo...) cómoda, familiarmente, en familia con las cosas (grupo D. 222).

Estudiemos estos dos grupos 111. 222 del subgrupo general D. 11.

D. 111) La estructura abstracta o formal, más o menos pensable o concebible, de la explicación anterior necesita *existencieles* cuya función sea, como siempre, *testificar* (Bezeugen), no probar por método de sustitución o por consecuencia formal que tales estructuras tienen realmente sentido, que agarran un "*que es*", que captan una realidad, que en cuanto tal, y por serlo, se les escapará.

La *desgana* de estar en mundo, sin desgana de estar en universo, hace que desaparezcan las figuras, eidos, límites, definiciones, distinciones propias de los objetos del mundo; la ineidad siente tal estado suyo bajo la forma y matiz de *entumecido, atontado, atolondrado, amodorrado, aburrimiento, aburrido, mentecato*... Heidegger ha nombrado en *Was ist Metaphysik* el aburrimiento (Langweile) como sentimiento que hace que desaparezcan los objetos, es decir: las estructuras de Mundo, y que hace que úno se sienta en el Todo del Ente (es decir: en el universo), y ha hablado de una "*desaparición del ente en el Todo*" (Verschwinden des Seiendes im Ganze), de una cual disolución del ente (es decir: de este ente, de esta especie de ente...) en el Todo o bloque del ente que es el universo o Todo.

Es un dato ontológico-fundamental básico el que la ineidad ha *inventado* de hecho tal sentimiento o manera de sentirse y de sentir el mundo: la *desgana* de estar en él, pero no con desgana de estar en universo. Por eso precisamente en el aburrimiento, entumecimiento, atontamiento, amodorramiento... se percibe y siente —puesto que en ellos no se piensa con categorías, distinciones, jerarquías, métodos de división, etc.— el *que es*, en bloque impresionante, del Universo. Nuestra adscripción a mundo no es, por tanto, sino un estado de los posibles, no el único necesario. Ahora que el aburrimiento, y sentimientos parecidos, no son ni necesarios ni necesariamente posibles, de modo que presentada

la oportunidad, causa u ocasión tengan necesariamente que pasar a reales, sino sólo necesariamente posiblemente posibles, o como dice Heidegger "*sobrevienen imprevisiblemente*"; pero queda siempre un fondo o ambiente de necesidad, porque la ineidad, para sentirse real, tiene que estar siendo en un universo, aunque no tenga que estar *sintiendo* tal estado suyo.

La imprevisibilidad, pues, proviene de ser necesariamente posiblemente posible; que si fueran necesariamente posibles fueran previsibles, y si fueran necesarios serían actualmente sentidos sin escape.

No se aburre úno, de suyo, de un objeto suelto; pues si, por ejemplo, nos "aburre" un libro, pero no estamos aburridos, podemos tomar otro, o cambiar de ocupación; y el aburrimiento propiamente tal no se produce. El aburrimiento es, pues, de suyo aburrimiento de todo lo del mundo, o de Mundo, aunque *ocasionalmente* (— . —) se produzca o surja con ocasión de un objeto especial; e inclusive, si se permite la terminología, tenga uno *alergia* respecto de ciertos objetos concretos (reuniones sociales, discursos académicos...) que desaten casi automáticamente el aburrimiento. Y en el aburrimiento *se bosteza*, y bostezar se dice en griego χαίνειν, de raíz igual que χάος o caos; *bostezar* resulta así símbolo o expresión del revoltillo o confusión indistinta, de la nadificación de los entes, en cuanto *objetos*, es decir: desaparición de esas sus apariciones típicas como tal o cual objeto, sin que esto incluya su aniquilamiento en cuanto cosas, es decir: su aniquilamiento como entes del Ente, del Universo.

En el aburrimiento el Mundo vuelve al Caos, sin dejar úno de sentirse adscrito al Universo, pues estar aburrido no es sentirse en soledad absoluta, como *único*. Más adelante estudiaremos el matiz propio de ciertos sentimientos (— . —) que intentarían ponernos en estado de *único*, es decir: desligarnos del Universo mismo, es decir, hacernos *ab-solutos*.

Otro sentimiento de este tipo general ha inventado la ineidad, y es el de *amodorrado*, especie de sueño, sin ensueños, frente al mundo, aunque uno continúe despierto al universo, es decir: que está siendo aún entre *cosas reales*, sin saber ni interesarle *cuáles* son, *cuántas* son, *para qué* o *para quién* son, etc.

Este estar dormido al *mundo*, mas despierto al universo, es estado sentido, característico de la modorra o amodorramiento. El aburrimiento no es sentido como sueño al mundo y vigilia al universo, aunque pueda conducir o ser ocasión el aburrimiento del sueño-vigilia de la modorra, e inversamente la modorra haga todos los efectos del aburrimiento.

En las facultades cognoscitivas el aburrimiento o la modorra ha tomado el matiz de atontamiento, atolondramiento, mentecatez (captus-mente); y uno puede *sentirse atontado*, por muy sutiles y altas que sean sus facultades de percepción o pensamiento; y tal estado sentido puede acometerle en cualquier momento, pues es *necesariamente posiblemente posible*, en virtud, por una parte, de la alteridad de la ineidad frente a mundo, y de su adscripción, por otra parte, a universo, si la ineidad es y ha de sentirse real, en universo, y no en país de hadas.

Y cuando el aburrimiento o la modorra afectan a las facultades motoras o de acción toman el matiz de *entumecido, entumecimiento...;* sentimientos que nos desconectan positivamente de Mundo, de sus conexiones, enchufes, transmisiones en series causales..., y nos dejan en *universo*, en ser en cuanto bloque indistinto.

Una vez más, aunque hemos procurado no apartarnos en lo posible de la significación corriente de estas palabras, el sentido ontológico-fundamental de ellas pudiera no coincidir perfectamente con tal significado. En todo caso haría falta nuevas palabras para designar lo que con las anteriores, su tantico retocadas, hemos pretendido describir.

D. 112) Pero además de estos sentimientos en los que la ineidad ha *inventado* quedarse sin Mundo, mas quedarse en Universo sin *desgana*, aunque tampoco con gana especial, la ineidad ha improvisado también sentimientos por los que su alteridad se desprende de Mundo, y se queda con *gana* en universo. De este matiz son: *embelesado, embelesamiento, embeleco; embrujado, encantado, embobado, encandilado, absorto*, e inclusive las formas locales de borracho, ebrio, beodo...

En todos ellos la ineidad muestra o da testimonio de su alteridad, de ser "*ál*" (aliud, aliud quid) de las cosas del *Mundo*,

puesto que en todos ellos se desvanecen los perfiles, eidos, figuras, contornos, distinciones entre los objetos y abjetos; y aunque tales sentimientos puedan producirse por un objeto especial, la adscripción a *este* o a *aquel* es simplemente ocasional, y el sentimiento toma inmediatamente el estado en bloque: estar embelesado, sin saber por qué; estar encandilado, sin esa distancia que permite objetividad... Pero el sentimiento de la alteridad frente al mundo que la ineidad se procura al inventar para sí tales sentimientos va acompañado, casi en sentido musical, de coafinación sentida, de ganas de estar en universo, y mejor de notar estar siendo en el universo *con ganas,* estar bien en Universo.

Tales sentimientos, decimos, no son *desagradables;* más bien caerían en la categoría de placenteros, aunque no sean placeres localizados. Las palabras anteriores declaran las ocasiones sistemáticas en que surge el sentimiento general que denominaríamos de *embobamiento; encandilado* hace referencia a *candil,* a luz artificial potente respecto de un ambiente de oscuridad; *encantado,* a *canto; embebecido,* a *beber* (con sus derivados de ebrio, borracho..., estados sentidos o sentimientos de estar bien y con *gana* en Universo, sin darse cuenta del mundo, en total desconexión con él); *absorto,* de *sorber,* "sorbidos los sesos", se dice corrientemente...

Subgrupo D. 22

La alteridad de la ineidad *ha inventado* para darse a sentir a sí misma esa su misma alteridad —para *estar siéndola*— otro grupo de sentimientos cuyo sentido es precisamente ese de sentirse "aliud" que el universo, sentimiento de alteridad que no cobra fuerzas sino por estar y tener que estar siendo en el universo. Todos ellos poseen el matiz general de "desgana" de estar en universo, a pesar precisamente y por tenerlo que estar siendo. Y en este caso el Universo se vuelve *carga* para la existencia; es sentido como cargante, y la ineidad se nota *oprimida, ahogada, en aprietos, apremiada, apesadumbrada, empachada, empalagada, harta, hastiada, fastidiada, ahíta...,* mientras que el universo co-

rrelativamente es sentido —y es el *sentido* y lo *sentido* en tales sentimientos— como opresor, apremiante, pesado, pelmazo...

Todos estos sentimientos se refieren o sienten el "*que es*", y sólo tienen sentido para el "que es", para lo brutal de la realidad, ya que un "qué es" —una idea, un eidos, una figura...—, en su *esencia*, no son cargantes, oprimentes, pesados... Estar a *desgana* o *mala gana* entre "*que es*", o entre realidad en cuanto tal, es *estar*, y estando con más realidad, con realidad más sentida que nunca. Y sólo por notar su *alteridad*, la ineidad puede notar y sentir la realidad como oprimente, carga, peso... que tira de ella hacia el estado de simple ser, hacia ser simplemente lo que se es. La variedad de matices de este sentimiento fundamental está expresada desde diversos puntos de vista: peso, carga, opresión, hartarse, ahíto, empacho —estos últimos términos con toda la fuerza brutal del estar lleno sin posibilidad de esa digestión que es poner orden esencialoide en forma de Mundo—, aunque, es claro, tales términos aluden directamente a las potencias de digestión material. Su trasposición metafórica resulta, con todo, altamente significativa. Empachado, ahíto, empalagado, harto, hastiado... pudieran muy bien estar precedidos de la gana de estar en mundo, de haberse dado desenfrenadamente a él; mas, precisamente al intentar vivir perfectamente en mundo, es cuando se está dando más ocasión para que la ineidad reaccione en su alteridad y surja el hastío, el fastidio, el hartazgo, el ahíto, y en tales casos la ineidad suele improvisar como reacciones:

a) Desgana de hacer actuar el poder de mundificar (*Welten*) o de poner orden esencialoide en el universo, para así hacerlo habitable, *mente et corde*; y entonces surge, como sentimiento —en que y por el que se siente así el universo—, el de dejarse, abandonarse, ser un *dejado, dejadez*, con sus formas de pereza, dar largas, poner rémoras, "mañana será", etc.

b) La desgana puede llevar a la reacción positiva de expeler, expulsar, desembarazarse de tal realidad en bloque indigesto; y surge el *asco*.

GRUPO E

SENTIMIENTOS DE TIPO COSMICO ANTITRANSCENDENTAL

¿Nos da la ineidad *testimonio* de que se sienta *en sí* como no estando en mundo ni teniendo que estar haciéndolo posible?

¿Es sentimentalmente posible sentirse no estando en mundo o no haciéndolo posible? La respuesta tiene que ser un *dato* imprevisible, o cuando más necesariamente posiblemente posible.

Nos encontramos con que la ineidad ha inventado, entre otros, los siguientes sentimientos, cuyo *sentido* y *lo sentido* en ellos es precisamente ese estado de desprendimiento de *Mundo*, con positivo matiz de estar ya ella en sí y para sí.

E. 11)

DESENCANTADO, DESENGAÑADO, DESPECHADO, DESILUSIONADO, AMARGADO...

Uno se siente desengañado del "mundo, sus pompas y vanidades", como dice la frase clásica; y para sentirse así no es preciso haber hecho una experiencia caso por caso de los infinitos, o cuando menos, indefinidamente múltiples y variados casos que en el mundo puedan presentarse. El desengaño, la desilusión... pueden surgir con ocasión de un caso *típico*, fijado en esta su calidad por la ineidad misma, como representante de todo el mundo y de todo lo del mundo. Así el desengaño sufrido en una empresa amorosa, financiera... puede llevar al desengaño del *mundo* y a *retirarse de él* hacia sí, si es que en tales empresas se había puesto todo el hombre, se había jugado todo lo suyo a tal carta. Lo que el desengaño siente, y el *sentido* y lo *sentido* en y por el desengaño, es la *vanidad del mundo*, lo vano, vacuo, insustancial, inconsistente del *mundo*, ya que la vanidad o vaciedad de una cosa en cuanto *una*, una sola, precisamente por re-

calcar en lo de *una sola,* deja abierta la posibilidad de que precisamente las otras no sean vanas y hueras. No se desilusiona úno jamás por una *sola* cosa, a no ser que sea representante de todas, es decir: úno se desilusiona y desengaña de *Mundo.* Por esto la reacción simbólica del desengaño es retirarse del *Mundo* —del mundo de los negocios, del mundo de las amistades...—. Quien "*ha tomado a pechos*" una-cosa-del mundo, como símbolo de todo él está expuesto, con posibilidad necesariamente posiblemente posible, a *despecharse,* pues la alteridad de la ineidad, su tener que ser lo que es *estándolo,* hace necesariamente posiblemente posible tales sentimientos en que la alteridad se nota como *otra* frente al mundo. Se despecha úno porque no puede conseguir lo que intentaba, acariciaba, ilusionaba, en lo que había puesto "*toda la carne en el asador*", en que "*se había jugado hasta su última carta*"; y tal imposibilidad no proviene de las cosas, sino de la imposibilidad de ser cosa, o simple ser que es lo que es, aquel ente que tiene que *estar* siendo lo que es. El fracaso, pues, de toda intentona de ser simplemente lo que se es proviene de la alteridad irremediable del ente que tiene que *estar siendo* lo que es. Empero el que la imposibilidad de ser sin estar tome la forma sentimental de desilusión, desengaño, amargura, despecho... no puede ser demostrado; hay que aguardar a ver si la ineidad da *testimonio* de ello; hay que aguardar tal *prueba testifical,* tal *acta de martirio interior,* del que úno es *testigo calificado.*

La desilusión, el desengaño, el despecho, el desencanto... del Mundo nos acecha continuamente; pero no es ni necesariamente real y actual ni necesariamente posible, es decir: no hay un conjunto de circunstancias o condiciones reales y actuales que, puestas, necesariamente tengan que surgir el desencanto, desilusión...; sino es únicamente necesariamente posiblemente posible, proviniendo aquí la necesidad de la alteridad misma, por ser *lo ál* (aliud) que el Mundo.

E incluyen semejantes invenciones sentimentales un sentirse *en sí y para sí,* como *recobrado, recogido, salvado,* "*a salvo del Mundo*".

E. 22

Menesteroso, mendigo, fracasado, anonadado...

El desilusionado había puesto "su" ilusión, y aun en el *fondo* la conserva, en el Mundo; el *despechado* había tomado a "pechos" su estancia, lo más segura, familiar y amable posible, en el Mundo; y en el fondo, y cual fondo de resalte y referencia guarda "*entre pecho y espalda*", "*en las entretelas del corazón*", la afición al Mundo; el desencantado había prestado oídos y dejado que "*le regalasen los oídos*" con los temas y cantos del mundo, y también reserva cual fondo y escenario tal sentimiento de estancia confiada y segura en Mundo... Este segundo grupo de sentimientos, por el contrario, delatan a la ineidad o son la *delación misma* que la ineidad se hace, y tiene necesariamente que poder hacerse, de su vinculación a *Mundo,* ya que estar en mundo es una necesariamente posible posibilidad de la ineidad para sentirse real *a gusto,* que es a su vez otro sentimiento necesariamente posiblemente posible. Y son *delación,* es decir: su sentido y lo sentido en ellos es la necesidad misma de tener que *estar* en Mundo, su necesidad de él, que es lo que hace sentirse a la ineidad *menesterosa, mendiga, necesitada de Mundo,* si es que ha de estar *a gusto,* a *sus anchas,* en Universo. Y estar en Universo veremos que no es sólo necesariamente posiblemente posible, ni tan sólo necesariamente posible, sino, más aún, necesariamente real, con un tipo de necesidad que calificaremos (— . —) de irremediabilidad, inevitabilidad... (tipos a explicar en — . —). "*Ya que hay que estar en Universo, estemos a gusto, a nuestras anchas*", parece decirse y confesarse a sí misma la ineidad. Empero la ineidad, en su sinceridad radical consigo misma, es decir: en su conciencia, tiene que hacer de *delatora,* de traidora, poniendo de manifiesto *la mala fe* (cf. Sartre, *Etre et Néant,* pág. 85) de ella para consigo misma al intentar creerse de que su estar en mundo, es decir: su *estar familiar y confiado* en Universo, el *habito, colo, diligo,* es libre decisión suya y no *necesidad irremediable* —penuria, pobreza de solemnidad.

Y cuando el mendigo, el menesteroso, el pobre se desilusiona o desencanta... de sus ilusiones —de ilusiones tan elementales y perentorias, y aun mínimas, como son estar tranquilamente en Universo, trocado en Mundo, cuando menos, habitable— se siente *fracasado* y *anonadado*. *Fracasado*, es decir: caído (cassum) más abajo o lo más bajo o bajo (infra; fracaso, *infra-cadere*) a que puede llegar una ineidad, que es tener que estar en universo y no poder trocarlo en mundo, necesitando tánto tánto de estar en *mundo; anonadado*, sintiéndose "*nonada*"; *nada*, ella para el Mundo; *nada*, el mundo para ella.

Todo hombre es —por ser tal, aunque no sea filósofo de vocación profesional— hijo de *Poros* y de *Penía:* de Penuria, Pobreza, Apuros, como podemos hacer decir, sin mucha violencia, a Platón (cf. *Banquete*, traducción y comentarios del autor, en Bibl. Script. graec. mexicana; pág. CII, sq. 1944); y poco nos importaría *ser* pobres si no lo *sintiéramos* o si no lo sintiéramos con sentimiento *adecuado*. Empero por tener que *estar* siendo lo que somos, por ser *ser que está*, es necesariamente posiblemente posible que surja de repente, imprevisiblemente, el sentimiento de nuestra menesterosidad, pobreza, apuros, penuria... de *mundo*, precisamente por la frialdad inhóspita *(un-heimlich*, Heidegger) del Universo en que necesariamente estamos.

Y aunque el hombre, por el Amor (Ἔρως), sea también *rico en-recursos* (hijo de Πόρος), es decir: pueda salirse de todas, tal posibilidad no es del tipo de necesariamente posible, sino también necesariamente posiblemente posible, es decir: es *posibilidad de porvenir* o *con porvenir* (cf. *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas*, del autor, vol. I, págs. 41-42), de modo que es necesariamente posiblemente posible que se sienta úno pobre, en apuros, menesteroso, y no por eso esté inventando ya o hallando la salida (πόρος) o procedimientos de *Expedito*. No son, pues, pobreza (πενία) y recursos (πόρος) componentes *actuales* y *actuantes* del hombre, de modo que el hombre sea resultante actual de ambas componentes, como el movimiento parabólico de una piedra o proyectil es resultante de dos componentes actuales y actuantes, sino solamente componentes ne-

cesariamente posiblemente posibles, separables de hecho y en posibilidad uno de otro.

Y así son perfectamente posibles estados de menesterosidad sentida íntegramente en acto, quedando los componentes de Recurso (Πόρος) o los recursos de la ineidad como simplemente posibles o necesariamente posiblemente posibles; e inversamente reales de vez en algún grado, dando en tal caso un real resultante.

E. 33

ENCOGIDO, TÍMIDO, COHIBIDO...

Sentimientos con el matiz de "*en sí*" o estados de sentirse *en sí*, con el regusto o resabio de no atreverse a dar a *lo que sea* posibilidades de acceso, y a sí mismo el estado de avenido, avezado, familiar con el mundo. Tales sentimientos, su sentido y lo sentido en ellos delantan por una parte la inseguridad de poder convertir universo en mundo, sentida por la ineidad, y, por otra, el intento o intentona de ponerse *en sí*, para así aislarse de tales contingencias, hacer imposible el ataque del universo. Pero como tales ataques o irrupciones son notadas como *posibles*, casi como *necesariamente* posibles —por estar ya la ineidad en universo—, el sentirse cohibido, encogido... toma un cierto tinte de *temor*, de temer inclusive por la eficacia de tales recursos.

De todos modos son estos sentimientos modos de estar *en sí*, aunque en el horizonte se perfilen y aun hagan de fondo mundo y universo e incardinación de ineidad en ellos.

E. 44

AGUANTARSE, REPRIMIRSE, CONTENERSE, TENERSE EN VILO, ANGUSTIA...

Aguantarse es aguantarse las *ganas* de estar en Mundo, en sus múltiples formas: aguantarse las ganas de comer, de beber, de decir algo, de pensar, de maliciar, de planear, de salir a, de escribir, de estar a solas de tales o cuales compañías; y tal *aguan-*

te es una *represión* porque al aguantarse no se da salida al vapor interior, a la intencionalidad que hacia mundo y universo dirige todo lo de un ser que tiene que *estar* siendo lo que es en Universo, transformado lo mejor y más posible en Mundo. Y crece la *tensión* de la intencionalidad con la *represión*, con la contención o abstención —abstenerse de afirmar, negar, poner: ἐποχή fenomenológica—, porque la ineidad está hecha para *estar siendo* en mundo, como en estado de máxima probabilidad, es decir: de *casi necesidad*, modo, como veremos (—.—), de aproximación de la necesidad ontológico-fundamental a la necesidad óntica simple, sin llegar con todo a tal límite.

Es claro que el simple reprimirse, contenerse, abstenerse (ἐποχή) no asegura el que la ineidad se note como "*teniéndose en vilo*" (Hin-ein-haltenheit) en la nada de todo, es decir: con una especial consistencia *en sí*, con un *en sí* original y originalmente sentido.

El que al reprimirse, abstenerse (de afirmar, de negar, de ponerse a, de dar posibilidad de acceso a las cosas, por la vista, oído, entendimiento...) surja un especial sentirse en sí, un *en sí sentido*, es sólo necesariamente posiblemente posible, o sea invención imprevisible; y, por tanto, caer en cuenta o llegar a notar el *sentido* y lo *sentido* en tal estado no es fenómeno necesario ni tan sólo simplemente posible.

Ahora bien: lo sentido o el sentido que puede sobrevenir al reprimirse, abstenerse, contenerse... las ganas de todo tipo de intencionalidad o tendencias a organizar universo en mundo es el de *angustia* (Angst, Heidegger, cf. *Sein und Zeit*, 184-191), de una angustia que vamos a denominar ontológico-fundamental (—.— para otros tipos de *angustia*).

Formalmente hablando, es decir: en terreno del puro pensar (*Denken*, Kant), la simple *abstención* —de afirmar, negar, valorar, ponerse a hacer...— pudiera no tener más efecto *necesario* que el obtenido por Husserl: reducir a *nóemas* los contenidos puestos en firme y notados como firmes al ponerse a afirmar, negar, valorar...; y como efecto *necesariamente posible*, es decir: necesariamente producido, dadas tales condiciones, el de notar la consistencia de la conciencia, el en sí, a pesar de no estar afir-

mándose o apoyándose por la afirmación en las cosas ni estar expeliéndolas (por tanto, apoyándose también) por la negación. Se trata, pues, de un *en sí* que está notando no tanto que no necesite de cosa alguna para existir ("*Das immanente Sein ist also zweifellos in dem Sinne absolutes Sein, dass es principiell nulla're' indiget ad existendum*", *Ideen*, pág. 92), por cuanto las tiene presentes al menos como nóemas, y sin tenerlas presentes de esta manera no tendría conciencia de sí, sino que es independiente de tener que afirmarlas, negarlas, es decir: es independiente de tener que *ponerse a* afirmarlas y negarlas; y, no obstante de no ponerse a afirmarlas y a negarlas, las tiene aún presentes, lo cual puede deponer tanto en favor de la consistencia de las cosas, en cuanto nóemas, de su realidad noemática que no necesita de que la conciencia se ponga a ponerlas por la afirmación y la negación, cuanto en favor de la conciencia que no necesita ponerse a poner las cosas (tesis) por la afirmación y negación para tenerlas aún presentes y estar ella presente a sí misma. Así que tal comprobación real favorece de vez a la consistencia noemática de las cosas y a la consistencia noética de la conciencia; es decir: no ha pasado nada.

Pero aunque Husserl crea posible prescindir de la duda cartesiana (*Ideen*, l. c.), y bastarle para todo, y llegarle para más, su "*Urteilsenthaltung (In Beziehung auf jede Thesis können wir und in voller Freiheit diese eigentümmliche* ἐποχή *üben, eine gewisse Urteilsenthaltung, die sich mit der unerschütteten, und ev. unerschütterlichen, weil evidenten Uberzeugung von der Wahrheit vertragt*", pág. 55) o su abstención de juzgar, con todo la duda cartesiana tiene una virtud que no posee la simple abstención de juzgar, y es la de intentar dejar la realidad de la conciencia a solas, aun de contenidos noemáticos, de simples presencias de objetos, como medio para ver de notarse en sí, cual sustancia que realmente no necesite de nada, ni aun de contenidos noemáticos, para existir. Y como en tal caso o intento no hay contenido alguno presente, no será posible, en rigor, decir que se piensa, que *yo pienso* —puesto que pensar es pensar algo, aunque no sea sino en "Algo"—, sino que o bien no sucederá nada, será un acto fallido, un intento no consumable —y tal es la impresión

que da el *cogito cartesiano*—, o bien sobrevendrá imprevisiblemente un sentimiento o estado sentido: el de *angustia:* el sentirse con ganas irreprimibles de pensar, de imaginar, de querer... *algo concreto,* que es hacia lo que tienden y lo que respiran y a lo que aspiran tales potencias, y, con todo, por estarse reprimiendo tales ganas (apetito en general, intencionalidad real...), no poder satisfacerlas, lo cual es como una especie de autoestrangulamiento, de *angustia.*

Ahora bien, este sentimiento o estado sentido de la ineidad: sentir *angustia,* es sólo necesariamente posiblemente posible efecto o resultancia de tales procedimientos puestos en firme, y sobre ellos no se puede edificar una filosofía con exigencias y humos de *ciencia,* al estilo con que las concebía Descartes, y con él todo el racionalismo clásico —ni siquiera como la concibe Husserl.

Más adelante veremos para qué se pueden aprovechar estas comprobaciones de la peculiar virtud de ciertos *estado del ser* del hombre.

Del solo y por sólo aguantarse (abstenerse) no se sigue como efecto necesariamente consiguiente o concomitante o constituyente la *angustia;* y hace perfectamente bien Heidegger en no colocar tal *estado* del ser del hombre en la línea misma que los intentos de Descartes y de Husserl.

Si, pues, el reprimirse, aguantarse... se hace o es notado como un cierto y positivo *en sí,* frente y defendido de las cosas, mucho más y de otra especie de *en sí* es el que da la angustia al sobrevenir; y precisamente por su imprevisibilidad, cual don de la ineidad, sobrecoge tanto más el verse y sentirse *en sí,* flotando en la nada de todo, aun en la de contenidos noemáticos. Es la sensación desconcertante de la primera vez que úno siente, con temor y gozo, que el agua lo sostiene, que flota. En tal estado no se descubren ni tienen presentes las cosas como firmes y afirmadas, ni como contenidos noemáticos, como puro *ente,* sino la ineidad con las puras intencionalidades, con las intencionalidades en estado de puridad (rein), de *ser* (cf. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik,* pág. 67; cf. — . —), con las formas a priori en *estado de puridad,* con las *puras ganas.* Tal es el ahogo, tener que respirar y no poder, y ahogo tanto más hondo cuanto

más querido, pues se le ha dado ocasión —oportunidad sistemática, no *causa* propiamente, porque nada pasa en la conciencia según causalidad (cf. — . —)— de que se presente. El método cartesiano, y aun el husserliano, es ocasión sistemática, oportunidad, del surgimiento de la angustia; y no solamente *pretexto* para ello. Y haber comenzado por admitir valientemente que la metafísica, la filosofía en su núcleo, no se asienta sobre cosas necesarias, ni necesariamente actuales, ni tan sólo sobre posibilidades o condiciones de posibilidad (Kant), sino sobre acontecimientos (Geschehen) imprevisibles, es decir: sólo necesariamente posiblemente posibles es mérito de Heidegger.

E

SENTIDO: EL SENTIDO Y LO SENTIDO

Ahora nos resultará ya posible distinguir delicadamente entre Sentido, el sentido y lo sentido. "*Sentido*" es la verdad del sentimiento, es decir: *su peculiar poder de revelación*, de descubrimiento.

Pues bien: la verdad del sentimiento, o lo que el sentimiento nos descubre por sí y cual función suya, es el "*que es*" y los modos del "que es" (Dass ist, ὅτι ἔστιν, quod est). El sentimiento tiene *sentido* (o tiene hasta sentidos) para el "que es" precisamente. Pero el sentimiento nos descubre primariamente "*que somos*", es decir: descubre y tiene por función reveladora propia descubrir al sentiente su propia realidad, su "*que es*" y el modo como está siendo su "*que es*" (de buena gana, de mala gana, triste, alegre, altaneramente, precavidamente, etc., etc.).

Digamos, pues, terminológicamente: "*lo*" *sentido* por el sentimiento es el "*que es*" *propio* del sentiente; mientras que "*el*" *sentido* de un sentimiento es el "*que es*" de lo otro, de las cosas que el sentimiento nos da a sentir o que nos hacen sentir.

Tiene, según esto "sentido", doble vertiente: *una*, por la que es condición que hace *realmente* posible el que el sentiente note su propio *que es* y sus modos, y tal es la vertiene de "lo sen-

tido" por tales sentimientos; y otra, por la que hace realmente posible que el sentiente note el *que es* de las cosas; y esto es lo que llamamos "*el*" *sentido* de tal sentimiento. Y ambas vertientes van a la úna o son una realidad.

Hay dos tipos de sentimientos, desde este nuevo punto de vista: 1.1) Sentimientos en que predomina "lo" sentido sobre "el" sentido. 2.2) Sentimientos en que predomina "el" sentido sobre "lo" sentido. Por ejemplo: el dolor es un sentimiento que nos hace sentir nuestra realidad de un modo especial, como en peligro de no ser; lo sentido en y por el dolor nos absorbe, nos pone en tanta inmediación con nuestro "*que es*" que no nos deja sentido para nada más, mientras que la soberbia, o la transcendencia sentida de nuestro *que es*, no solamente tiene o nos da *lo sentido* (que somos superiores a las cosas del mundo), sino que además nos da *el sentido* de las cosas, como inferiores a nosotros; nos las revela desde un punto de vista especial, al igual que los demás sentimientos catalogados anteriormente, a cada uno de los cuales hemos señalado *lo* sentido en él y *el* sentido propio; cómo nos hace sentirnos (lo sentido) y cómo hace que sintamos las cosas (el sentido). Aun la angustia, el encogimiento... tienen el sentido y lo sentido (y perdónese la violencia que estoy haciendo al lenguaje), pues no nos ponen o hacen sentir tánto tánto *en nosotros* (lo sentido) que no nos descubran, cual *el sentido* propio de ellos, la alteridad, vanidad, inconsistencia del *que es* de las cosas para mantenernos en nuestro *que es*.

Decimos ahora:

I. 1) Los sentimientos que tienen sobre todo *lo sentido*, mas casi sin *el sentido*, delatan o revelan —o es su verdad propia— nuestra realidad *de hecho* (H) o incardinación a un dominio especial de entes. Son sentimientos que nos revelan *decadencia* o caída en segunda potencia.

Así no nos duelen las muelas de otro, sino las nuestras, aunque nuestras y ajenas no estén realmente en dos universos, sino en uno y el mismo, sometido a las mismas leyes físico-químicas; y no nos deleitan los placeres de otro, sino los nuestros, por más que la base anatómica, fisiológica, orgánica en general de tales sentimientos sea la misma y esté regida por las mismas leyes.

Precisemos un poco más: cuando un sentimiento tiene como aspecto fundamental *lo sentido,* sin *el sentido,* tal sentimiento es indicio e índice de un *recorte arbitrario* operado en un universo, realmente úno. Y precisamente por ser recorte arbitrario, dentro de una unidad realmente tal, tales sentimientos sólo revelan lo que realmente nos pasa, es decir: lo sentido, que "*yo estoy siendo así*", porque es arbitrario el corte operado por mi cuerpo dentro de los cuerpos del universo corporal, puesto que continúan rigiendo las mismas leyes físicas para todos, vivos o no.

Por esto *mi dolor,* la revelación del mal estado para *mí* de una parte del universo, que realmente no es *mía,* hace que el dolor sólo me revele *que estoy mal* (que es *lo sentido* realmente), y no pueda revelarme estado alguno del *que es* o realidad del universo, porque nada pasa en él realmente. Igual diría del placer *sensible,* que intentaría recortar en el universo físico unitario, no roto ni irrompible por la vida, dos partes: una la que se siente bien, otra la que nada siente.

Esta incardinación a un *dominio especial* de entes, arbitrariamente recortado dentro de un universo, y de *este* universo —arbitrariamente, es decir: no realmente recortado—, no tiene más que una faz o aspecto; es, si se me permite una metáfora anteriormente empleada (— . —), una superficie con una sola cara; la de *lo sentido.* El dolor es un "*hecho*" *simplemente tal* respecto del universo; mas es un "*dato*" *básico* para nosotros, pues nos revela el estado de nuestra propia realidad. Es asunto puramente personal, decimos; pero nadie hará una concepción del universo basándose en su dolor de muelas o en el deleite de un buen châteaubriand; si la hace, no pasará de pura literatura o interpretación más o menos metafórica del universo.

Y porque tales sentimientos con sólo *lo sentido* recortan realmente para nosotros, no realmente para el universo, una parte de éste —por ejemplo, el número de átomos de que está hecho *mi* cuerpo, *tu* cuerpo, *su* cuerpo...—, por eso precisamente no sólo no me revelan nada de su *que es* —naturalmente nada de su *qué es,* que esto no lo revela ningún sentimiento, pues no es su función de verdad—, pero ni siquiera la posibilidad de modos de tra-

tarme con su *que es:* con función de *in* particularizable, intensificable, con función de *des* particularizable, con función cósmica en todos sus tipos clasificados... Los sentimientos con sólo *lo sentido* están en una inmediación y apego tal con los *hechos,* con lo que *de hecho,* y solamente *de hecho,* ha recortado la ineidad dentro del universo realmente úno, que no consienten esos matices de independencia, de alejamiento o acercamiento, de soberbia o encogimiento, de ahinco o desprendimiento...; y el intento de tratarlos así los debilita.

E inversamente: los sentimientos con sólo *lo sentido,* sin posesión de el *sentido* nos permiten concluir que se ha operado un corte arbitrario dentro de un universo, corte arbitrario por la vertiente de las cosas, sólo real por la de la ineidad, con forma o no de vida sensible; por esto sólo se nos da, al sentirnos en tal caso, *lo sentido:* un sentimiento que llamamos puramente sujetivo, realmente sujetivo, no objetivable.

I. 2) Los sentimientos con *lo sentido* y *el sentido,* o poseedores de ambas vertientes —los sentimientos con dos caras—, nos descubren que la ineidad no está realmente separada de las cosas, que está formando un universo real con ellas; de consiguientes tales sentimientos entran en la categoría de *datos* (D. 1, D. 2 —.—); y su *testimonio* (Bezeugung) es válido científicamente, tomando esta palabra en sentido general, de conocimiento universal y necesario, aunque no tome la forma de ciencia deductiva clásica, axiomática, etc.

Separemos ahora delicadamente estos sentimientos de dos caras, en sentimientos con valor *ontológico-fundamental* (D. 1) y sentimientos con valor *ontológico-óntico* (D. 2). Decimos: los sentimientos catalogados con A. 1. A. 2 poseen *lo sentido y el sentido*; por tanto, sentido completo, pero *el sentido* sirve para descubrirnos la manera como nos sentimos *(lo sentido)* entre objetos especiales, particulares —éste, ése, aquél—, o la manera como nos sentimos desprendiéndonos de éste, ése, aquél...

Así que la frase "intencionalidad particularizable" —por "in" o por "des"— es posible no sólo teórica o abstractamente, sino real o sentimentalmente, es decir: es posible para una conciencia

real. Mas es claro que semejantes sentimientos, con su doble vertiente original de lo sentido y el sentido, dependen de que haya en el universo tales o cuales objetos, tántos o cuántos. Así que tales sentimientos *testimonian* —no muestran o demuestran—, la *realidad* de palabras como éste, ése, aquél, tántos, cuántos, tales o cuales, la particularización del *que es*, y testifican la posibilidad de dar sentido real a tales expresiones.

Y llamamos a tales sentimientos *ontológico-ónticos*, porque, por una parte, hacen posible dar sentido *real* a la intencionalidad en cuanto particularizable, la hacen sentimental-realmente (en cuanto al *que es*) posible, aspecto ontológico; y por otra realmente se particularizan en objetos especiales, por sus realidades (*que es*), no por sus esencias o ideas, o componentes esencialoides o ideoides (aspecto óntico).

Empero ese notar la realidad de la multiplicidad del *que es*, tratarse sentidamente con la multitud de *realidades*, no se agota con notar éste, ése, aquél, tántos o cuántos, precisamente en su número, sino que, a pesar del carácter *singular* de tales sentimientos, quedan siempre, aun después de singularizados por el primer caso, o por los siguientes, en disponibilidad inagotable para percibir y notar, sentir realmente cualquier singularización que se presentare. Y esta su inagotabilidad de particularización hace de ellos permanentes *condiciones de posibilidad* de *trato* sentimental o real, con las singularidades ónticas que hubiere. Diremos, sirviéndonos de una terminología clásica, que los sentimientos de este tipo son *individuales* sólo de hecho, mas no quedan definitivamente *individuados*.

En cambio, los sentimientos con sólo *lo sentido*, señalados en el párrafo anterior, quedan definitivamente *individuados* —no hay algo así como dolor en general, individuable por cada caso de dolor; dolor no es condición de posibilidad real para notar dolores en plural, todos los que se presentaren; el dolor es, él mismo, este, ese, aquel dolor; no puede doler sino *este mi único* cuerpo, o elementos recortados del universo; ni hay algo así como un placer real que sea real condición de posibilidad, inagotable, por los placeres especiales, sino que placer es éste o ése, o aquél, placer de *mi único cuerpo* y de sus partes únicas también.

Ahinco, importunidad, afición, darse a... pueden versar sobre cualesquiera clase de objetos, pertenecientes o no a mi cuerpo o alma, y de ordinario versan sobre realidades distintas de la mía; mientras que los sentimientos peculiares de *mi realidad*, recortada dentro del universo, versan sólo sobre ella, en cuanto *ésta*. Quedan, son y tienen que ser, por tanto, perfecta y definidamente individuales e individuados.

El que a úno le puedan doler muchas veces las muelas, es, en rigor, el que a uno y el mismo le pueden doler muchas veces *estas mismas* muelas, sin poder cambiar ese sujeto individual, tal "este" mismo. "*Este*" es constitutivo de placer y dolor; *este* no es constitutivo de ahinco, porfía, importunidad, afición..., sino transitoria individuación, siempre desprendible por un sentimiento, es decir, realmente, sentidamente desprendible del objeto momentáneo de porfía, insistencia, importunidad, ahinco, afición, etcétera.

Este mi único cuerpo es el único que me puede dar dolor y placer, o en general, *este recorte* de un universo que la ineidad ha operado para sí, sin por eso recortar tánto tal corte que sus leyes reales sean diversas de las del universo, o que el universo ya no pueda obrar sobre tal recorte; pero la insistencia, porfía, ahinco, afición... pueden cambiar de objeto, de grado, de matiz respecto de cualquier objeto, sin tender a recortarlo de su universo, individuármelo.

Los sentimientos con función de "in" o de "des" nos dan *testimonio*, es decir: prueba real, prueba de *que es*, de que *hay* un universo de cosas, distintas realmente, sentidamente, de mi individualidad (el sentido); a la vez que me dan *testimonio*, prueba real, de que en mí hay potencias o poderes supraindividuales, en el sentido preciso de que no pueden ser definitivamente individuadas, sí sólo individuables según casos *(lo sentido)*. Sin la presencia real y el *testimonio* de tales sentimientos, imprevisibles tanto en su existencia como en su número, no podríamos dar *sentido* a la supraindividualidad y a la existencia de otros entes.

Empero los sentimientos con función *global*, anteriormente estudiados, son de carácter *ontológico-fundamental* no sólo por-

que fundamentan la posibilidad de los sentimientos ontológico-ónticos, sino por su peculiar sentido, es decir, *el* sentido y *lo* sentido por y en ellos, a saber: el de *mundo* y sus relaciones con *universo*, con los entes en sí, más allá o trans sus aparenciales propios de mundo y en mundo.

Que hay mundo, *que hay* universo es *el sentido* propio de *lo sentido* en tales sentimientos.